

LA PHILOSOPHIE

SCOLASTIQUE

EXPOSÉE ET DÉFENDUE.



CET OUVRAGE SE TROUVE AUSSI CHEZ LES LIBRAIRES SUIVANTS :

EN FRANCE

ANGERS,	Barassé.
—	Lainé frères.
ANNECY,	Burdet.
ARRAS,	Brunet.
—	Théry.
BESANÇON,	Turbergue.
BLOIS,	Dezairs-Blanchet.
BORDEAUX,	Chaumas.
—	Coderc et et Poujol.
BOURGES,	Dilhan.
BREST,	Lefournier.
CAEN,	Chenel.
CARCASSONNE,	Gadrat,
CHAMBÉRY,	Perrin.
CLERMONT-FERRAND,	Servoingt.
—	Bellet.
DIJON,	Gagey.
LILLE,	Quarré.
—	Béghin.
LYON,	Briday.
—	Girard.
—	Josserand.
—	Perisse frères.
LE MANS,	Le Guicheux-Gallienne.
LIMOGES,	Dilhan-Vivès.
MARSEILLE,	Chauffard.
—	Laferrière.
METZ,	Constant Loïez.
—	Rousseau-Pallez.
MONTPELLIER,	Malavialle.
—	Séguin.
MULHOUSE,	Perrin.
NANTES,	Mazeau.
—	Poirier-Legros.
NANCY,	Thomas et Pierron.
—	Vagner.
ORLÉANS,	Blanchard.
POITIERS,	Bonamy.
REIMS,	Bonnefoy.
RENNES,	Hauvespre.
—	Thébault.
—	Verdier.
ROUEN,	Fleury.
TOULOUSE,	Ferrère.
—	Privat,
TOURS,	Gattier.

A L'ÉTRANGER

AMSTERDAM,	Van Langenhuysen.
BOIS-LE-LUC,	Verhoeven.
BREDA,	Van Vees.
BRUGES,	Beyaert-Defoort.
BRUXELLES,	Goemaere.
DUBLIN,	Dowling.
FRIBOURG,	Herder.
GENÈVE,	Marc Mehling.
GÈNES,	Fassi-Como.
LIÉGE,	Spée-Zelis.
LEIPZIG,	Dürr.
LONDRES,	Burns et Lambert.
LOUVAIN,	Peeters.
—	Desbarax.
MADRID,	Bailly-Baillière.
—	Poupart.
MILAN,	Besozzi.
ROME,	Merle.
St-PÉTERSBOURG,	Wolff.
TURIN,	Marietti.
VIENNE,	Gérold et fils.

Paris. — Typogr. Adolphe Lainé, rue des Saints-Pères, 19.

LA PHILOSOPHIE

SCOLASTIQUE

EXPOSÉE ET DÉFENDUE

PAR LE R. P. KLEUTGEN

DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

PUBLIÉE

En Allemagne et à Rome avec l'approbation de l'autorité ecclésiastique

TRADUITE AVEC L'AUTORISATION DE L'AUTEUR

PAR LE R. P. CONSTANT SIERP

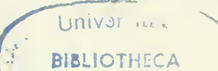
De la congrégation des Sacrés-Cœurs, dite de Picpus,
Professeur de dogme au grand séminaire de Rouen.

TOME TROISIÈME

PARIS

GAUME FRÈRES ET J. DUPREY, ÉDITEURS
3, RUE DE L'ABBAYE, 3

1869



PERMIS D'IMPRIMER

Rouen, 6 septembre 1869.

E. Delahaye,

Vicaire général.

LA PHILOSOPHIE
SCOLASTIQUE
EXPOSÉE ET DÉFENDUE.

OBSERVATIONS PRÉLIMINAIRES
SUR LES DISSERTATIONS SUIVANTES.

539. Celui qui néglige de se former des idées claires et précises sur la nature et les lois de la connaissance humaine s'expose au danger de s'égarer dans ses spéculations et de tomber dans toutes sortes d'erreurs ; mais celui qui, de plus, donne une réponse erronée à ces premières questions de la philosophie, fera nécessairement fausse route et s'écartera d'autant plus de la vérité qu'il procédera avec plus de rigueur logique dans ses raisonnements. Donc, puisqu'on accuse la philosophie ancienne de ne s'être pas rendu compte du fondement des spéculations philosophiques et même d'avoir embrassé, sous ce rapport, des opinions fausses, on devait s'attendre qu'on lui imputât également bien des erreurs sur les autres questions traitées dans la philosophie. Et il en est ainsi ; car on ne trouve guère, dans les sciences humaines, une branche dans laquelle on n'ait

accusé la scolastique d'avoir enseigné des erreurs bien graves.

Quoique Descartes eût cherché à restaurer, par une nouvelle méthode, toutes les parties de la philosophie, cependant, dans les attaques dirigées par son école contre la scolastique, les questions relatives à la philosophie de la nature furent mises sur le premier plan. La raison en était, sans doute, que, d'une part, les erreurs de Descartes sur la connaissance de Dieu et sur l'origine du monde rendaient trop évidente sa faiblesse dans le domaine de la métaphysique, et que, d'autre part, les progrès réalisés de son temps, et non sans son louable concours, dans les sciences naturelles, donnaient à croire qu'il eût laissé loin derrière lui les siècles antérieurs, même dans la conception spéculative de la nature. Jusque vers la fin du dernier siècle, la lutte contre la philosophie scolastique avait principalement pour objet la théorie de la nature en général et l'anthropologie en particulier. De nos jours on a étendu cette controverse, et avec une ardeur très-grande, aux questions qui touchent à l'origine du monde et à la connaissance de Dieu par les créatures. Par rapport à ces deux questions on accuse la scolastique, non-seulement de n'avoir pas extirpé les erreurs du panthéisme, mais encore de les avoir propagées, sans le savoir ni le vouloir, parce qu'elle en contenait au moins les germes cachés. On va même jusqu'à dire que dans l'anthropologie, comme dans toute la philosophie de la nature, elle aurait favorisé cet ennemi de toute vérité, cette erreur funeste qui divinise la créature.

540. On explique d'ordinaire les erreurs dont on accuse la scolastique dans toutes les branches de la philosophie, en disant que l'antiquité n'a pas connu les vrais rapports entre les vérités *logiques* (formelles) et les vérités *ontologiques* (réelles), et que, pour cette raison, elle a pris pour des réalités séparées ce qui se distingue par l'abstraction. Cependant le même reproche est aussi fait à cette école par

d'autres philosophes, mais dans un sens tout opposé. Si Günther et d'autres veulent expliquer, par cette séparation des choses abstraites, pourquoi la scolastique n'aurait pas su triompher du panthéisme, les partisans de la philosophie de l'identité voient en elle la cause qui empêchait la philosophie ancienne de s'élever jusqu'à la science absolue qu'admet le système de l'identité universelle [1]. Car, dans ce système, l'homme obtient cette science lorsque la raison (*Vernunft*) comprend la réalité concrète comme l'unité vivante et réelle des contrastes ou des oppositions que l'entendement (*Verstand*) sépare dans l'abstraction.

La *représentation*, dit-on, saisit l'objet comme immédiatement présent à l'esprit, ou selon tous ses phénomènes; puis l'*entendement* applique à cet objet la réflexion pour distinguer en lui divers éléments; mais ce que l'entendement a ainsi décomposé, il ne peut plus le réunir, si ce n'est en concevant un troisième terme, composé des divers éléments qui ont été distingués. Ainsi, par exemple, l'on distingue l'essence d'avec les phénomènes, et on la conçoit comme le principe qui se cache sous eux, tandis qu'on se figure la chose ou l'être comme composé de l'essence et des phénomènes. Mais, pour la science absolue, c'est-à-dire pour la science de la *raison* ou proprement *rationnelle*, il n'y a pas d'essence qui soit cachée sous les phénomènes. En effet, pour la pensée *spéculative* le phénomène (comme simple apparence) n'est que

[1] Voici comment s'exprime Günther, écrivant à Fichte : « Je ne disconviendrai pas que l'ancienne école, entièrement livrée à l'analyse de ce qui a été fourni par l'expérience, ait complétement oublié la synthèse; car, d'une part, elle regardait ce qui doit être distinct dans la réflexion purement formelle, comme ayant, en dehors d'elle, une réalité objective dans laquelle on trouverait ces mêmes distinctions ; et, d'autre part, elle ne savait pas réunir organiquement avec d'autres éléments de même espèce ce qu'elle concevait, en vertu d'un acte intellectuel supérieur, comme essentiellement distinct. » (*Januskӧpfe*, p. 336.)

la négation de l'être ; toutefois elle est, sous ce rapport, comme toute négation déterminée, non pas quelque chose de purement négatif, mais, si l'on peut s'exprimer ainsi avec l'école hégélienne, l'*autre* ou la contre-partie du positif (de l'essence)[1]. Le progrès dialectique supprime cette négation, et découvre ainsi, au dedans et au dehors, la réalité concrète comme l'unité (identité) de l'être et du phénomène[2]. Dans le langage de cette philosophie, concevoir ainsi la réalité concrète, c'est reconnaître son *idéalité* ou ce qu'elle contient d'idéal ; car l'idée est pour elle l'unité concrète de ce qui est distinct, et, par conséquent, l'idée absolue se confond avec ce qui est vraiment réel dans tous les êtres du monde. Ces êtres, dit la même école, naissent et existent uniquement, parce que la pensée, commençant par l'être pur, produit d'elle-même, en vertu de cette négation, diverses oppositions, et puis les reprend en elle-même, en les concevant comme diverses phases ou divers aspects d'elle-même[3]. Et, comme la philosophie ancienne n'a pas connu la méthode dont se sert la science absolue, elle n'a pas su détruire les oppositions qui ont leur source dans la pensée abstraite. Pour citer des exemples, elle ne connaissait, en fait d'universalité, que l'universalité abstraite qui est sans mouvement et vide de réalité ; l'universalité concrète, qui est active et pleine, lui était inconnue. Aussi comprenait-elle l'universel ou comme une chose purement pensée, ou, si elle lui prêtait quelque réalité dans les choses concrètes, elle le regardait comme s'y combinant avec ce qui est individuel ou particulier. Pour la méthode

[1] Par *autre*, dans la terminologie de Hegel, il faut entendre la même chose que Fichte appelle le *non-moi*, c'est-à-dire cet élément opposé sans lequel, suivant ces philosophes, aucun être ne peut exister. (*Note du traducteur italien.*)

[2] Hegel, *Encycl.*, § 131.

[3] La pensée et l'être, selon le système de Hegel, sont une même chose ; par conséquent, la pensée absolue dont on parle ainsi est la même chose que l'être absolu ou l'idée. (*Note du traducteur italien.*)

absolue, le concret est au contraire l'unité vivante de l'universel et du particulier, parce que l'universel s'est individualisé dans le particulier par son activité interne. De même on considérait toujours l'infini, tel que l'entendement l'avait trouvé par l'abstraction, comme opposé au fini, et l'on ne savait pas concevoir les choses finies comme des déterminatons que l'infini se donne à lui-même par la pensée.

541. Au moyen des mêmes exemples, il est facile de comprendre comment les adversaires de la philosophie de l'identité ont pu, de leur côté, reprocher à l'ancienne école d'avoir préparé les voies, par ses abstractions, à la méthode qui se donne le nom de méthode absolue. Au lieu de considérer l'essence des choses comme l'unité ou comme le principe des oppositions dans lesquelles se révèle l'être, l'ancienne école, disent-ils, ne savait concevoir que l'universel. Voilà pourquoi elle expliquait l'unité des choses concrètes, non par un lien organique des choses multiples, mais par une composition purement mécanique. D'ailleurs, chose encore plus grave, elle confondait l'universel (le concept) avec l'essence et, par conséquent, elle devait dire que l'universel est au particulier ce que la cause est à l'effet. Si néanmoins elle maintenait la diversité de l'universel et du particulier, c'est que, tout en marchant dans la voie qui conduit à la philosophie de l'identité, elle s'arrêtait à mi-chemin. Enfin, comme la scolastique ne savait pas trouver Dieu par l'opposition du relatif et de l'absolu, en vertu d'une transcendance *métalogique*, pour nous servir de l'expression consacrée dans la philosophie moderne, mais seulement par le moyen d'une ascension logique de l'esprit à l'être suprême et le plus universel, ainsi elle ne pouvait concevoir le monde comme l'opposition ou le contraste de Dieu devenu réel, mais seulement comme une image plus ou moins ressemblante de Dieu, ni expliquer son origine autrement qu'en disant que l'être suprême et souveraine-

ment parfait s'abaisse graduellement pour se transformer en choses imparfaites et infimes.

Pour défendre l'antiquité contre ces accusations, il nous faut donc étudier ici les points les plus importants de la philosophie. Nous commençons par quelques doctrines ontologiques dans lesquelles on veut trouver la source de toutes les erreurs qu'on reproche à la scolastique.

SIXIÈME DISSERTATION.

DE L'ÊTRE.

CHAPITRE PREMIER.

DES DIVERSES DIVISIONS DE L'ÊTRE.

I.

De l'être absolu et de l'être relatif.

542. S'il est aussi impossible qu'inutile de donner une définition de ce que nous désignons par le mot *être*, puisque toute définition présuppose ce concept comme le premier et de tous le plus simple, toutefois il est très-important de distinguer les diverses manières d'être et par conséquent les premières déterminations que ce concept peut recevoir. Les scolastiques, notamment saint Thomas, disent fréquemment qu'au moyen de cette distinction Aristote a triomphé de presque toutes les difficultés par lesquelles les philosophes grecs plus anciens se laissèrent entraîner dans les erreurs du matérialisme ou du panthéisme ; — ce qui toutefois n'est vrai, il faut l'avouer, pour plusieurs questions, que parce que les scolastiques non-seulement expliquaient et développaient les principes d'Aristote, mais

encore les fécondaient au moyen d'autres vérités appartenant à un ordre de choses plus élevé. Nous en voyons un exemple dans la première et la plus universelle division de l'être par laquelle nous commençons cette étude.

Dans la philosophie moderne, le terme « être absolu » s'emploie d'ordinaire pour désigner *Dieu*, et le terme « être relatif » pour parler des *choses créées*. Si cette façon de parler est devenue commune, c'est en grande partie, on peut le dire, parce qu'elle peut servir pour distinguer Dieu des choses finies sans appeler nettement ces dernières *créées*. Mais, selon leur signification propre et primitive, ces mots se prennent dans un sens plus large. On appelle « absolu » ce qui est *en soi* ou *par soi* ce que le nom signifie, tandis que le mot « relatif » s'applique aux choses qui sont ce qu'indique leur nom seulement par leur relation avec un autre être; c'est ainsi que la vertu est appelée bonne dans un sens absolu, tandis que la santé n'est bonne que dans un sens relatif. Mais les choses qui sont ce qu'exprime leur nom par leur relation avec d'autres êtres, le sont d'une manière limitée ou restreinte; voilà pourquoi la distinction de l'Être absolu et des êtres relatifs se confond avec celle que nous mettons entre l'Être simplement dit (*simpliciter*) et les êtres qui ne *sont* que sous quelque rapport ou dans une certaine mesure (*secundum quid*). Enfin, si les choses relatives ne *sont* que par leur relation avec l'absolu, elles présupposent ce dernier; ce qui est absolu ou simplement dit est donc toujours ce que le nom exprime avant tout (*primo*), tandis que les choses relatives ne portent le même nom que d'une manière dépendante de l'absolu (*posterius*). — Or, comme parmi les choses désignées par le même nom il peut y avoir diverses relations de dépendance et de subordination, une seule et même chose peut être appelée absolue et relative, selon qu'on regarde tantôt l'un, tantôt l'autre ordre de choses. Ce qui, dans l'ordre physique, est bon simplement, est appelé néanmoins relativement bon, si on

le considère dans ses rapports avec le bien de l'ordre moral, comme nous le voyons dans les exemples cités plus haut. En outre, l'ordre moral peut aussi être envisagé dans sa dépendance de Dieu, et alors la vertu elle-même n'est qu'un bien relatif. D'où il suit que, dans chaque ordre, l'être qui possède la réalité pure de ce que son nom exprime peut seul être exclusivement absolu ; car seul il ne dépend d'aucun être portant le même nom, tandis que tout ce qui porte ce nom est subordonné à lui. C'est pourquoi ce nom lui convient par excellence (κατ' ἐξοχήν).

Appliquons ces principes au concept de l'être. Ce qui est seulement *pensé* ou *possible* ne peut s'appeler être que par rapport à ce qui *est actuellement :* c'est donc l'Être en acte qui s'appelle *être simplement*[1]. D'autre part, dans l'être actuel nous distinguons l'ordre des *substances* et des *accidents ;* les accidents ne *sont* que par leurs rapports avec la substance, quoique ces rapports soient tout autres que ceux des choses possibles avec celles qui sont en acte. Les accidents qui, étant réels, sont *simplement,* si on les compare aux choses possibles, cependant, comparés à la substance, n'ont l'être que dans un sens relatif. Enfin toutes les choses réelles et possibles ont des relations nécessaires avec Dieu , en outre l'être des choses dépend de ces relations autant et même plus que les accidents dépendent de la substance, quoique d'une tout autre manière. Par conséquent, la substance finie doit être appelée, comme tout le reste, quelque chose de relatif, si on la considère par rapport à Dieu. — Mais si, comme nous venons de le dire, dans tout ordre de choses, l'absolu est exclusivement ce qui contient l'essence pure, il faut que celui qui est l'Être même soit l'absolu dans le sens le plus large du mot. L'ordre de l'être renferme, en effet, tous les autres ordres; par con-

[1] Esse actum quemdam nominat : non enim dicitur esse aliquid ex hoc, quod est in potentia, sed ex hoc, quod est in actu. (S. Thomas, *Contr. Gent.,* lib. I, c. XXII, 4.)

séquent celui qui est l'être même ne peut d'aucune manière dépendre d'un autre, mais tout ce qui est doit être dépendant de lui. On peut donc, certainement, regarder les êtres créés comme êtres relatifs, et Dieu comme l'Être absolu; mais on ne doit pas oublier que la relation par laquelle ces êtres relatifs dépendent de Dieu, l'Être absolu, est d'une nature toute différente de celle qui existe entre les accidents et la substance. L'abus dont certains philosophes modernes se rendent coupables consiste donc, non pas en ce qu'ils appellent Dieu l'Absolu et le monde l'être relatif, mais en ce que, quand ils se servent de ces dénominations, loin de faire ressortir cette différence, ils cherchent à la cacher le plus qu'ils peuvent.

543. Dans l'antiquité on se servait de ces définitions pour démasquer les sophismes de la philosophie panthéistique. Voici comment Parménide cherchait à démontrer son assertion principale : *tout est un.* En dehors de l'être il n'y a que le non-être; or le non-être n'est rien: donc il n'y a rien en dehors de l'être. — De plus : l'être est un; par conséquent en dehors de l'être unique rien ne peut exister; d'où il suit que tout ce qui est doit se confondre avec cet être unique. — Aristote renverse ces sophismes en montrant d'abord que Parménide doit entendre par l'être dont il parle celui qui est simplement, c'est-à-dire la *substance*, car l'accident est quelque chose dans la substance. Si donc Parménide entendait par l'être quelque chose d'accidentel, il affirmerait que l'être est dans le non-être, puisque, d'après son système, en dehors de l'être il n'y a que le non-être. Il ne devait donc reconnaître comme seul existant que la substance. Mais il ne pouvait affirmer qu'en dehors de cet être il y ait seulement du non-être, que parce qu'il ignorait que le mot « être » peut s'entendre en plusieurs sens, ce qui n'est pas simplement comme la substance pouvant toutefois avoir l'être en toute vérité. D'ailleurs, lorsqu'il dit que l'être est un, il perd encore de vue qu'il y a diverses

sortes d'unité. Autre est l'unité de l'*essence* que possède tout être, parce qu'il est indivisé en lui-même et par là-même distinct de tout autre, autre celle de la *quantité* par laquelle une chose devient un élément du nombre. Quoique tout être soit *un* quant à l'essence, il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait qu'un seul être quant au nombre. Il n'est donc pas vrai, ainsi conclut Aristote, qu'en dehors de ce qui est *simplement* rien ne puisse exister que le non-être, et même, s'il en était ainsi, il ne s'ensuivrait pas que tout soit *un*, parce qu'il n'est pas nécessaire que ce qui est simplement (ou la substance) soit *un* quant au nombre [1].

Pour combattre les Éléates, Platon procédait d'une autre manière [2]. Il accordait non-seulement qu'en dehors de l'être il ne peut y avoir que du non-être, mais encore que l'être est nécessairement un. Toutefois, dit-il, il ne s'ensuit nullement que tout soit un, c'est-à-dire, que tout se confonde avec l'être unique, parce que le non-être qui existe en dehors de l'être est quelque chose, et non, comme l'affirme Parménide, un simple néant. — Il faut savoir que par l'être Platon entend l'Être suprême, l'idée subsistante de l'être, qui comme telle est le principe de tout ce qui est. A ses yeux l'Être suprême est le seul qui soit véritablement (τὸ ὄντως ὄν), parce qu'il est l'être même; toute chose qui est hors de lui est donc non-être en ce sens qu'elle n'est pas véritablement, comme l'Être par excellence. Or, quoiqu'Aristote blâme Platon sous ce rapport, et dise qu'on ne peut pas appeler non-être ce qui n'est pas simplement ou véritablement, comme il s'exprime lui-même, néanmoins les scolastiques se sont approprié la pensée de Platon, de manière toutefois à prévenir toute fausse interprétation par des définitions nettes et précises.

544. Pour expliquer comment l'être peut aussi s'appeler

[1] *Phys.*, lib. I, cap. 3. Cf. S. Thom. *in hunc loc.*, lect. 5.
[2] *Sophista.* Édit. Steph. Tom. I, p. 258 et ss.

non-être, et, *vice versa*, comment le non-être peut prendre le nom d'être, voici la raison qu'apporte saint Thomas. Autre chose est la simple non-existence, autre chose la privation (*privatio*); car la privation n'a lieu que si une chose n'existe pas, tandis qu'elle devrait ou du moins qu'elle pourrait exister. Bien que la privation exclue toujours quelque être et qu'elle soit ainsi un non-être, toutefois elle suppose quelque réalité, savoir, celle qui manque de cet être. Or, comme la chose dont on affirme la privation est réelle, il s'ensuit que le non-être, en tant que privation, est dans une chose réelle comme dans son sujet. On peut donc sans contradiction appeler ce qui *est* un non-être et donner au non-être le nom d'être, puisque ce qui est simplement peut, sous certains rapports (*secundum quid*), n'être pas, et *vice versa*. La même chose peut se dire des premiers attributs de l'être, ou de l'unité et de la bonté. Toute pluralité suppose une certaine unité : la multitude des individus l'unité de l'espèce, la multitude des effets l'unité de la cause, la multitude des phénomènes l'unité de l'essence ou de la substance. Donc ce qui est multiple, pris absolument (*simpliciter*), peut être *un* sous quelque rapport (*secundum quid*) ; d'autre part, ce qui est *un*, considéré absolument, peut être multiple à certains égards. Le mal ne se conçoit que par la privation du bien et présuppose quelque être qui soit privé de ce bien. Comme tout être est bon en tant qu'il est, le mal ne peut se trouver que dans le bien comme dans son sujet. En outre, ce qui doit être appelé mal, si on le considère simplement ou absolument, peut être bon sous quelque rapport, et ce qui est bon en soi ou absolument parlant peut être mal relativement (*secundum quid*)[1].

[1] Nulla privatio tollit totaliter esse, quia privatio est *negatio in subjecto*, secundum philosophum. Sed tamen omnis privatio tollit aliquod esse ; et ideo in ente ratione suæ communitatis accidit, quod privatio entis fundatur in ente : quod non accidit in privationibus formarum specialium, ut visus et albedinis aut alicujus hujusmodi.

Mais ces explications suffisent-elles pour détruire l'objection d'Aristote, et prouvent-elles que les considérations fort justes opposées par le Stagirite à Parménide ne soient pas en contradiction avec la réponse de Platon ? — Non pas entièrement; car on devrait encore expliquer comment toutes les choses finies peuvent être appelées, non dans un sens absolu, mais dans un sens relatif, des *non-êtres*. Il est permis, comme nous le disions, de désigner exclusivement par un nom ce qui non-seulement est dans le sens vrai et propre ce que le nom signifie, mais encore l'est dans un sens plus excellent ou à un plus haut degré que toutes les autres choses. Dans le cas où le nom exprime une chose qui peut être une propriété, ce nom conviendrait exclusivement à l'être qui, n'ayant pas comme une simple propriété la chose signifiée, est tel par son essence même. De même que la flamme s'appelle ignée dans un sens plus excellent qu'un métal incandescent, parce que non-seulement elle contient du feu, mais qu'elle est elle-même feu, de même celui qui non-seulement est doué de sagesse, mais encore est sagesse par toute son essence doit s'appeler sage de préférence à tout autre. C'est ce qui explique aussi pourquoi on peut nier la propriété qu'exprime un nom de tout être qui ne la possède pas dans ce sens excellent. Dans le sage qui est tout entier sagesse on ne peut rien trouver qui n'ait ce caractère; toute son essence étant sagesse, toute perfection qui peut encore être en lui,

Et sicut est de ente, ita est de uno et bono, quæ convertuntur cum ente. Nam privatio boni fundatur in aliquo bono, et similiter remotio unitatis fundatur in aliquo uno. Et exinde contingit, quod multitudo est quoddam unum et malum quoddam bonum et non ens est quoddam ens. Non tamen oppositum prædicatur de opposito, quia alterum horum est *simpliciter* et alterum *secundum quid* : quod enim secundum quid est ens, ut in potentia, est non ens simpliciter, id est actu vel quod est ens simpliciter in genere substantiæ, est non ens secundum quid, quantum ad aliquod esse accidentale. Similiter quod est bonum secundum quid est malum simpliciter, et e converso; et similiter, quod est *unum* simpliciter, est multa secundum quid et e converso. (*Summ.*, p. I, q. 11, a. 2.)

par exemple, la puissance, doit être telle qu'elle soit en même temps sagesse. Mais, pour celui qui est sage sans être la sagesse, son essence n'est pas sagesse ; c'est pourquoi on peut trouver en lui d'autres choses qui non-seulement n'ont pas cet attribut, mais auxquelles la sagesse peut ne pas convenir même comme une simple propriété. Quoique dans un homme parfait la volonté et tous ses actes soient dirigés par la sagesse, cependant la volonté et l'activité ne sont pas sagesse dans son être, et de son corps on ne peut affirmer cette propriété d'aucune manière. Sous plus d'un rapport on peut donc dire de l'homme sage qu'il n'est pas sage. On ne peut pas dire complétement la même chose de l'être, car l'être n'est pas une propriété, mais la réalité qui se trouve au fond de toutes les propriétés. Cependant c'est une vérité applicable à tous les êtres qui ne sont pas l'être même, que leur essence n'est pas l'être ; et, comme ils n'existent pas en vertu de leur essence, mais qu'ils peuvent seulement exister, ainsi, lorsqu'ils existent, ils peuvent devenir bien des choses qu'ils ne sont pas actuellement. Par conséquent, quoique dans aucun être on ne trouve rien d'actuel à quoi l'être ne convienne, cependant il peut y avoir en lui bien des choses possibles qui ne sont pas encore et auxquelles l'être ne convient que dans un sens relatif. En outre, ces êtres, n'étant pas l'être même, sont nécessairement des êtres de telle ou telle espèce ; et, s'il en est ainsi, leur être est limité par l'essence qui le détermine. Donc, pour plus d'une raison, leur être n'est pas pur, mais mélangé avec du non-être, et par conséquent, sous plus d'un rapport, il mérite de s'appeler non-être. En ce sens donc que Platon entendait par l'Être, non pas, comme Aristote, la substance, mais celui qui est l'être même, il disait avec raison qu'il ne peut y avoir qu'un seul Être, et que tout ce qui est en dehors de lui n'est que du non-être.

545. Les scolastiques ne pouvaient pas se mettre sous ce

rapport en contradiction avec Platon, d'autant plus que les saints Pères non-seulement exposent la même pensée, mais encore la trouvent nettement exprimée dans les Livres saints. Car, disent-ils, si Dieu s'appelle CELUI QUI EST, c'est que, comme l'Écriture sainte s'exprime dans un autre endroit, tous les peuples sont devant lui comme s'ils n'étaient pas, et si, dans le livre de la Sagesse, les païens sont blâmés, parce qu'ils n'ont pas connu par les choses visibles CELUI QUI EST (τὸν ὄντα), cette expression sert encore à nous faire comprendre que Dieu est opposé au monde comme celui à qui seul convient l'*Être*[1]. En parlant de l'attribut primaire de Dieu, Pierre Lombard[2] cite ces paroles tirées du livre de Moïse avec l'interprétation qu'en donnent les Pères de l'Église, et les autres scolastiques développent la même pensée dans leurs commentaires. Or il s'agit de savoir si nous trouvons dans ces développements des notions assez nettes et précises pour que nous soyons à l'abri du danger caché sous cette doctrine.

Quand on dit que Dieu seul est simplement ou absolument, tandis que les autres choses ne sont que d'une manière relative, c'est-à-dire par la relation qu'elles ont avec lui, tout dépend, comme nous l'avons déjà dit, de la manière dont cette relation se trouve déterminée. Cette relation est-elle celle que les phénomènes ont avec l'Être, les parties avec le tout, ou est-elle la relation que les effets ont avec la cause, la créature avec le créateur? Inutile, certes, de prouver que les scolastiques regardaient le monde comme créé ; mais, dans les études philosophiques auxquelles ils se sont livrés, ont-ils su clairement se rendre compte d'une vérité qu'ils professaient conformément aux doctrines de la foi? Assurément, on ne peut se défendre contre certaines

[1] *Exod.*, III, 4. *Isaïe*, XL, 17. *Sap.*, XIII, 1.
[2] Lib. I, dist. 8.

craintes, quand on entend les saints Pères dire non-seulement que Dieu est l'Être dans le sens le plus excellent, parce qu'il l'est d'une manière infinie, mais encore, avec Platon, que Dieu seul *est véritablement*. Le Maître des sentences ajoute encore que Dieu seul est vraiment et *proprement*[1]. Or, si Dieu seul *est* dans le sens vrai et propre du mot, il s'ensuit, ce semble, que toutes les choses hors de lui n'ont qu'une apparence d'être. Mais, comme d'autre part on ne peut non plus les appeler simplement un néant, que nous reste-t-il à dire, sinon qu'elles se rapportent à Dieu, le seul être véritable, comme les phénomènes à la substance? En effet, ce qui est quelque chose, et cependant n'est pas un être propre et vrai, ne peut être que le phénomène d'un autre. C'est précisément en ce sens et pour cette raison que les philosophes panthéistes appellent Dieu l'Être absolu, et le monde l'être relatif. Mais écoutons les scolastiques.

546. La première question que se pose saint Thomas, en commentant ce chapitre du livre des sentences, est celle-ci : Peut-on affirmer de Dieu l'être comme une chose qui lui soit propre[2]? Après avoir expliqué par les raisons que nous avons déjà mentionnées pourquoi le nom : CELUI QUI EST ou L'ÊTRE, doit être regardé comme le nom propre de Dieu, il réfute l'objection qu'il s'est faite : c'est donc à Dieu seul qu'on peut attribuer l'Être. Et voici sa réponse : on peut dire dans un double sens qu'une chose convient à un être comme propre ; en parlant ainsi, on veut dire ou que la chose

[1] Ait Augustinus in V lib. de Trinitate, cap. 2 : « Quis magis est, quam ille qui dixit famulo suo Moysi : Ego sum, qui sum, — et : Dices filiis Israel : Qui est, misit me ad vos ? » — Ipse vere ac proprie dicitur essentia, cujus essentia non novit præteritum vel futurum. Unde Hieronymus ad Damasum scribens (ep. 57) ait : « Deus solus qui exordium non habet, veræ essentiæ nomen tenet : quia in ejus comparatione, qui vere est, qui incommutabilis est, quasi non sunt, quæ mutabilia sunt... Solus ergo Deus vere est, cujus essentiæ comparatum nostrum esse non est. »

[2] Utrum esse proprie dicatur de Deo.

affirmée de lui ne se trouve dans aucun autre être, comme quand on dit qu'il est propre à l'homme de parler et de rire, ou bien que cette chose se trouve dans l'être dont il s'agit, selon toute sa nature, c'est-à-dire, pure et sans mélange, et c'est en ce sens que doit s'entendre cette formule : ceci est proprement de l'or, c'est-à-dire de l'or pur, non mélangé avec un autre métal. L'être est donc propre à Dieu, non dans le premier, mais dans le dernier sens ; car, quoique l'être se trouve même dans les créatures, cependant c'est en Dieu seul qu'il est pur et non terni, comme dans les créatures, par le non-être ou par la simple puissance. C'est dans le même sens, ajoute saint Thomas, qu'il faut entendre cette proposition que Dieu seul est véritablement[1].

Saint Bonaventure, commentant le même passage du Maître des sentences, examine précisément cette dernière proposition, et se demande en quel sens on peut dire : l'être divin seul peut s'appeler *être vrai*[2]. Lui aussi distingue. La vérité peut s'entendre en deux sens, selon que le vrai est opposé au faux ou selon qu'il est opposé à l'impur (au mélangé). Dans le premier sens la vérité n'est pas exclusivement propre à l'être divin ; car sous ce rapport elle consiste en ce qu'un être est identique avec lui-même ou, ce qui est la même chose, qu'en lui se trouve réellement et en acte ce que son concept renferme comme possible. Or, c'est ce qui a lieu même dans les créatures. Toutefois en elles la possibi-

[1] Cum dicitur aliquid proprie convenire alicui, hoc potest intelligi dupliciter : Aut quod per proprietatem excludatur omne extraneum a natura subjecti, ut cum dicitur proprium hominis esse risibile, quia nulli extraneo a natura hominis convenit : et sic esse non dicitur proprium Deo, quia convenit etiam creaturis. Aut secundum quod excluditur omne extraneum a natura prædicati, ut cum dicitur, hoc proprie esse aurum, quia non habet admixtionem alterius metalli : et hoc modo esse dicitur proprium Deo, quia non habet admixtionem divinum esse alicujus privationis vel potentialitatis, sicut esse creaturæ. Et ideo pro eodem in littera sumitur proprietas et veritas : verum enim aurum dicimus esse, quod est extraneo impermixtum. (In lib. I, dist. VIII, q. 1, a. 1.)

[2] An veritas sit proprietas divini esse. (*Ibid.*, p. I, a. 1, q. 1.)

lité est distincte de l'existence; aussi leur être n'est-il pas pur, mais mélangé de puissance et de non-être. Si donc par *être vrai* on entend celui qui est sans mélange, il ne se trouve qu'en Dieu, et c'est en ce sens qu'il faut entendre le Maître des sentences et les saints Pères [1].

547. Mais pour comprendre plus complétement de quelle manière les scolastiques entendaient cette doctrine, nous devons encore la considérer dans ses rapports avec la théorie de Platon sur les idées. La raison ne peut être satisfaite que si elle comprend les choses multiples et variables par l'Etre un et immuable. Les idées sont donc avant tout, pour Platon, ce en quoi les divers individus de chaque espèce ont leur unité et par quoi leur être, qui se manifeste dans la réalité par tant de phénomènes divers, reste immuablement le même. Or, comprendre les choses multiples et variables par l'être un et immuable, c'est reconnaître celui-ci comme le principe de celles-là. Platon considère donc, en outre, les idées comme les archétypes d'après lesquels sont formées les choses concrètes, de manière toutefois que ces idées mêmes aient une influence *causale* sur l'origine des choses [2]. Chaque idée est ainsi l'être pur d'une espèce de choses, dans toute sa perfection, tandis que les choses du monde visible, comme copies, ne font que participer d'une manière plus ou moins parfaite aux idées [3]. Comme, outre les genres et les espèces, nous devons supposer les idées

[1] Prout veritas dividitur contra falsitatem, quæ est privatio indivisionis,... sic est veritas non tantum in creatore, sed etiam in creatura et sic non assignatur Dei proprietas. Alio modo prout veritas dividitur contra permixtionem sive impuritatem, sic est in solo Deo. Nam in solo Deo est indivisio pura non permixta alicui diversitati... In creatura autem est indivisio cum actus et potentiæ diversitate... Et sic accipit Magister, et Augustinus, et Hieronymus.

[2] Ἓν μὲν, ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθὲν νοητὸν καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτα ὄν· μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον καὶ ὁρατόν. (*Timæus*, édit. Steph., tom. III, p. 48.)

[3] Μάλιστα ἔμοι γε καταφαίνεται ὧδε ἔχειν· τὰ μὲν εἴδη ταῦτα, ὥσπερ παραδείγματα, ἑστάναι τῇ φύσει· τὰ δὲ ἄλλα τούτοις ἐοικέναι καὶ εἶναι

dans lesquelles l'être des choses se trouve dans sa pureté et sa perfection, ainsi nous devons admettre, en dehors et au-dessus de tout ce qui existe dans le monde, une idée suprême qui soit l'Être même dans toute sa pureté et toute sa vérité. Cette idée primordiale est donc, non-seulement l'être primitif, mais encore le *vrai*, l'*un* et par-dessus tout le *bien* primitif, et tout ce qui en dehors de cette idée s'appelle bon, un ou être, ne mérite ce nom que par la participation à Celui qui est le bien, l'unité et l'être par excellence[1]. D'ailleurs, comme ce sont, non pas les individualités du monde visible, par exemple les hommes, mais les idées seules, par conséquent l'homme intelligible, qui forment véritablement l'homme, le vrai homme, ainsi cette idée suprême seule est le vrai être et le vrai bien.

Nous avons déjà montré, en une autre occasion, que l'expression « participer » ou « être par participation » dont se sert Platon peut s'entendre en divers sens (n. 59 et ss.). Les philosophes panthéistes n'ont pas manqué de l'interpréter à leur manière. D'après eux, les idées sont le principe de l'unité et de l'existence des choses, parce qu'elles sont dans celles-ci comme leur être propre et qu'ainsi les choses ne sont que les divers phénomènes passagers d'une même essence permanente. Or toutes les idées sont contenues dans l'idée absolue; celle-ci est donc l'essence *une* et *permanente* qui se retrouve en tout ce qui est; seule elle est véritablement l'être, parce que les choses qui sont en

ὁμοιώματα καὶ ἡ μέθεξις αὕτη τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι τῶν εἴδων οὐκ ἄλλη τις, ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς. *Parmenides*, tom. III, p. 132.

[1] Τοῦτο ἐκεῖνο..... πρῶτον μὲν ἀεὶ ὄν, καὶ οὔτε γιγνόμενον, οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον, οὔτε φθῖνον· ἔπειτα οὐ τῇ μὲν καλόν, τῇ δ'αἰσχρόν· οὐ τοτὲ μὲν τοτὲ δ'οὔ·..... οὐδέ που ἐν ἑτέρῳ τινί, οἷον ἐν ζώῳ, ἢ ἐν γῇ, ἢ ἐν οὐρανῷ, ἢ ἐν τῷ ἄλλῳ, ἀλλὰ αὐτὸ καθ' αὑτό μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν· τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλά, ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων, μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι, μηδὲ πάσχειν μηδέν. (*Symp.*, tom. III, p. 211.)

dehors d'elle ont l'être seulement autant qu'elles sont dans cette idée ou plutôt que cette idée se trouve en elles. Ce serait à tort qu'on voudrait sans autre motif confondre cette doctrine avec celle de Platon. Comme ce philosophe n'avait pas une notion nette et précise de la création *è nihilo* ou du moins ne la concevait pas comme un acte libre de Dieu, il ne pouvait guère parler de l'origine du monde et de ses rapports avec Dieu sans un certain vague et sans quelque incertitude. Mais ce serait une chose plus qu'arbitraire de dire que Platon confondait la matière éternelle, dont naissent les choses par l'influence plastique et génératrice des idées, avec l'essence divine encore indéterminée, comme si Dieu et le monde n'étaient, à ses yeux, qu'un seul et même être. Quoi qu'il en soit, nous n'avons pas à rechercher ici jusqu'à quel point Platon peut être rendu responsable des erreurs panthéistiques qu'on a voulu rattacher à sa doctrine ; une seule chose nous intéresse, c'est de montrer que l'antiquité catholique, même lorsque ses doctrines ont une certaine affinité avec celles de Platon, s'est parfaitement mise à l'abri de ces erreurs.

548. Saint Thomas doit avoir parfaitement compris qu'en n'admettant qu'un seul être qui soit véritablement, on peut se laisser entraîner, avec Amaury, à concevoir Dieu comme l'être propre ou la substance de toutes choses. Car dans le passage que nous avons étudié plus haut, après avoir examiné en quel sens l'être est propre à Dieu, il pose immédiatement cette question : *Dieu est-il l'être de toutes choses?* Et il répond que l'être de Dieu a avec tout ce qui existe la relation de principe, non comme l'essence ou la substance est principe de ses phénomènes, mais comme la cause l'est de ses effets. Et pour que le terme « cause » ne laisse dans l'esprit aucune ambiguïté, il explique plus nettement sa pensée. Quand on dit que les choses existent, non par elles-mêmes, mais par Dieu, cela ne doit pas s'entendre de la cause intrinsèque formelle ou de l'essence, car sous ce

rapport les créatures existent indubitablement par l'être qui leur est propre, par leur être créé. La préposition *par* désigne donc ici la cause *extérieure*, la cause exemplaire aussi bien que la cause efficiente. L'être divin, en vertu de sa perfection, est le principe de l'être idéal des choses, mais au moyen de sa puissance et de son opération il est le principe de leur être actuel et concret [1].

Dans un ouvrage composé plus tard [2], le saint docteur développe la même pensée, en la rattachant expressément à la théorie platonicienne sur les idées. Platon regardait l'idée du bien comme l'idée absolument première et suprême, lui subordonnant même les idées de l'être et de l'unité. Saint Thomas ne le désapprouve pas en cela, si toutefois on parle de Dieu, non tel qu'il est en lui-même, mais tel qu'on doit le concevoir comme cause du monde. Car, quoique Dieu n'ait été déterminé à créer que par sa libre volonté, cependant sa bonté a été le principe et le motif de la création (n. 504). Comme bien souverain il est la fin du monde, et, par conséquent, en tant qu'il est bon, il est le premier principe de l'être de tout ce qui existe hors de lui [3]. — Mais peut-on dire pour cela que tout ce qui est bon le soit par la bonté de Dieu? Platon et même saint Augustin semblent répondre affirmativement à cette question. Voici comment s'exprime le dernier : « On parle de tel bien ou de tel autre ; mais supprimez par la pensée ces restrictions et considérez, s'il vous est possible, le bien lui-

[1] Sicut dicit Bernardus (Serm. 4 super Cant.) : Deus est esse omnium non essentiale, sed causale... Divinum esse producit esse creaturæ in similitudine sui imperfecta : et ideo esse divinum dicitur esse omnium rerum, a quo omne esse creatum *effective* et *exemplariter* manat... Esse creatum non est per aliud, nisi *per* dicat causam formalem intrinsecam ; immo ipso formaliter est creatura : si autem dicat causam formalem *extra* rem vel causam *effectivam*, sic est per esse divinum et non per se. (*Loc. cit.*, a. 2.)

[2] *Summ.*, p. I, q. 6, a. 4.

[3] *In lib. S. Dionysii de div. nomin.*, cap. III, lect. 1.

même ; alors vous verrez Dieu qui n'est pas bon par un bien étranger, mais qui est le bien de tout ce qui est bon[1]. » Cependant cette doctrine semble contredire cette vérité universellement reconnue que tout être est bon en tant et dans la mesure qu'il est ; or toutes les choses qui existent ont l'être, non par l'être divin, mais par leur être propre ; par conséquent aussi elles sont bonnes, non par la bonté de Dieu, mais par leur propre bonté[2]. Pour expliquer comment l'un et l'autre peut se dire sans contradiction et dans un sens légitime, saint Thomas expose brièvement la théorie de Platon sur les idées, et il poursuit ainsi son raisonnement : En tant que Platon regardait les idées des différentes espèces de choses comme des réalités idéales subsistantes en elles-mêmes, sa doctrine est assurément fausse et condamnable, mais il reste toujours vrai qu'il y a un être suprême, premier, subsistant par lui-même, dont l'essence est être et bonté, et dans lequel par conséquent l'être et la bonté se trouvent dans toute leur pureté : cet être premier est Dieu. D'où il suit sans doute que toutes les choses réelles et bonnes ne méritent ce nom que parce qu'elles participent de Celui dont l'essence est l'être et la bonté ; mais comment et en quel sens ont-elles cette participation ? Parce qu'elles ont avec lui une certaine ressemblance, bien que ce soit d'une manière éloignée, et parce qu'elles sont produites par lui[3].

Avant de passer outre, voyons comment le saint docteur

[1] Bonum hoc et bonum illud : tolle hoc et illud et vide ipsum bonum, si potes : ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni. (*De Trin.*, lib. VIII, c. 3.)

[2] Omnia sunt bona, in quantum sunt : sed non dicuntur omnia entia per esse divinum, sed per esse proprium. Ergo non omnia sunt bona bonitate divina, sed bonitate propria. (*Summ.*, *loc. cit.*)

[3] Quamvis hæc opinio irrationalis videatur, quantum ad hoc, quod ponebat species rerum naturalium separatas per se subsistentes, ut Aristoteles multipliciter improbat, tamen hoc absolute verum est, quod aliquid est primum, quod per suam essentiam est ens et bonum, quod dicimus Deum, ut ex superioribus patet. Huic etiam sententiæ concordat Aristoteles. A primo igitur per suam es-

s'était exprimé, dans la question précédente, sur cette similitude des choses créées avec leur créateur. Quoique tout ce que produit un être doive lui ressembler de quelque manière, cependant cette similitude peut être d'une nature bien diverse. La cause et les effets peuvent se ressembler par leur être spécifique et ne différer ainsi que comme divers individus d'une même espèce, ainsi que cela se voit dans la génération. Ils peuvent en outre appartenir à des espèces différentes, mais faire partie du même genre, et alors leur ressemblance est bien moins parfaite ; ainsi se ressemblent le soleil et les corps qui naissent par son influence. Mais, si la cause est un être qui ne peut appartenir avec aucun autre au même genre, la ressemblance que ses effets ont avec elle doit être encore bien plus éloignée. Or, il en est ainsi pour Dieu. Car, étant l'Être pur, Dieu ne tire pas sa détermination de ce qu'il appartient à une espèce ou à un genre de choses, mais seulement de ce qu'il est au-dessus de tous les genres. Donc, les créatures ne peuvent participer aux perfections divines de la manière dont les êtres de même espèce possèdent en commun les attributs de l'espèce ou les êtres d'espèces différentes les attributs du genre, mais leur participation à l'être divin doit consister seulement en ce qu'il y a une certaine analogie entre ce qu'elles sont et ce qu'est Dieu [1].

Comme, à cause de cette analogie, nous appliquons à Dieu et aux créatures les mêmes noms, quoique ce ne soit

sentiam ente et bono unumquodque dici potest bonum et ens, in quantum participat ipsum per modum cujusdam assimilationis licet remote et efficienter. (*Loc. cit.*)

[1] Si igitur sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus ejus adhuc magis remote accedet ad similitudinem formæ agentis, non tamen (scilicet?) ita, quod participet similitudinem formæ agentis secundum eamdem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa, quæ sunt a Deo, assimilantur ei, in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse. (*Summ.*, p. I, q. 4, a. 3.)

pas dans le même sens, nous pouvons affirmer et nier en même temps que les choses soient et s'appellent bonnes à cause de la bonté divine. Nous pouvons l'affirmer si nous considérons les choses relativement à leur cause ; car Dieu est la cause exemplaire, efficiente et finale de tout bien. Nous devons le nier, si nous considérons les choses en elles-mêmes et si nous les désignons d'après ce qu'elles sont en elles-mêmes ; car leur cause formelle, ou ce qui est en elles le principe de la bonté, n'est pas la bonté divine, mais plutôt cette ressemblance qu'elles ont en elles-mêmes avec la bonté de Dieu [1].

549. Si donc la scolastique distinguait avec Platon l'être de Dieu et celui des créatures, en nommant l'un *ens per essentiam* et l'autre *ens per participationem*, elle expliquait cette distinction avec tant de netteté qu'elle écartait parfaitement le sens que les philosophes panthéistes donnent aux termes « être absolu et être relatif ». Comme Dieu est l'être sans mélange et la bonté pure, il s'ensuit nécessairement que toute chose dont on peut réellement affirmer l'être et la bonté doit avoir avec Dieu une certaine ressemblance. Or il est impossible de concevoir une ressemblance plus éloignée que celle dont parlait tout-à-l'heure saint Thomas ; elle ne consiste point, de quelque manière qu'on l'interprète, dans une certaine communauté de l'être, et même elle est diamétralement opposée à celle-ci. Et, chose encore plus décisive, suivant le système du panthéisme, l'absolu doit être dans les choses relatives comme leur être propre, si bien que ces choses participent à ce qui est affirmé de l'absolu, c'est-à-dire qu'elles ont l'être, la vérité, la bonté, etc., seulement en

[1] Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinæ bonitatis sibi inhærente, *quæ est formaliter sua bonitas denominans psum*. Et sic est bonitas una omnium et etiam multæ bonitates. *Summ.*, p. 1, q. 6, a. 4.)

tant qu'elles s'identifient avec l'absolu comme étant ses phénomènes. La scolastique enseigne juste le contraire. Les choses participent, d'après elle, à ce qu'est l'absolu par ce qu'elles sont en elles-mêmes, par leur propre être et leur propre bonté; et bien qu'elles soient par l'absolu ce qu'elles sont et qu'ainsi on les appelle avec raison relatives, néanmoins elles ne se rapportent à l'absolu que comme à une cause *extrinsèque :* à l'idéal d'après lequel elles sont créées, à la puissance qui les a produites, au but qu'elles doivent atteindre; tandis que leur propre être est la cause *intrinsèque* qui les rend ce qu'elles sont.

On a souvent fait observer que les tendances panthéistiques de la philosophie moderne avaient été préparées par les erreurs théologiques de Calvin et de Luther, notamment par leurs doctrines touchant la justification. C'est donc une chose digne de remarque que saint Thomas détermine la relation de la bonté des créatures avec la bonté divine de la même manière que plus tard le concile de Trente expliquait notre justice dans ses rapports avec la justice de Dieu. La cause formelle de notre justification n'est pas la justice et la sainteté de Dieu par laquelle il est lui-même juste, mais celle par laquelle il nous rend justes. Et cette justice est appelée *nôtre*, parce que, existant en nous, elle nous rend justes, et elle s'appelle la justice de Dieu, parce qu'elle nous est communiquée par Dieu et (nous pouvons le dire sans hésiter) qu'elle nous rend semblables à Dieu [1].

550. Platon disait que les choses concrètes, comparées à l'idée primordiale de l'être et même aux idées des espèces particulières, ne peuvent être considérées que comme des apparences et des non-êtres. Saint Thomas s'est expliqué

[1] Unica formalis (justificationis nostræ) causa est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit. (Sess. VI, cap. 7.)

Quæ justitia nostra dicitur, quia per eam nobis inhærentem justificamur, illa eadem Dei est, quia a Deo nobis infunditur. (*Ibid.*, cap. 16.)

sur ce point, en supposant toutefois que les idées ne subsistent pas par elles-mêmes, mais ne sont que les pensées que Dieu a des choses. Voici comment il s'exprime : Si la forme seule était de l'essence des choses naturelles et que la matière n'en fût pas, elles seraient plus vraies, de toutes manières, dans l'intelligence divine qui les connaît par leurs idées qu'en elles-mêmes. Mais, la matière étant de l'essence des choses naturelles, nous devons nous servir d'une distinction. Si dans les choses et dans les idées nous considérons simplement l'être même (c'est-à-dire si nous les considérons seulement en tant qu'elles existent), et si nous comparons sous ce rapport les choses aux idées, il faut dire que les choses ont dans l'intelligence divine un être plus vrai qu'en elles-mêmes, car en Dieu elles ont un être incréé qui est l'être même, et, en ce sens, le plus vrai, tandis qu'en elles-mêmes elles ont un être créé. Au contraire, si nous considérons dans les choses leur être déterminé par l'essence (*ce qu*'elles sont), dans l'homme par exemple la nature humaine, les choses ont en elles-mêmes ou dans leur nature un être plus vrai que dans les pensées divines : car l'existence sensible, corporelle, matérielle est nécessaire, non pour la vérité de l'être en général, mais pour la vérité de la nature humaine. Pour être vraiment homme il faut à l'être une existence matérielle qui n'est pas en Dieu. Voici donc, en peu de mots, la réponse à la question posée : les choses ont une manière d'être plus noble dans les idées, mais en elles-mêmes elles ont un être plus vrai [1].

[1] Si de ratione rerum naturalium non esset materia, sed tantum forma, omnibus modis veriori modo essent res naturales in mente divina per suas ideas quam in seipsis : propter quod et Plato posuit, quod homo separatus erat verus homo, homo autem materialis est homo per participationem. Sed quia de ratione rerum materialium est materia, dicendum, quod res naturales verius esse habent simpliciter in mente divina, quam in seipsis; quia in mente divina habent esse increatum, in seipsis autem esse creatum; sed esse *hoc*, utpote homo vel equus, verius habent in propria natura quam in

Cependant ne pourrait-on pas conclure de la manière dont saint Thomas prouve sa réponse à cette question que les êtres immatériels doivent avoir aussi dans l'intelligence divine un être plus vrai qu'en eux-mêmes? Nullement. Si nous appelons les êtres immatériels des formes subsistantes en elles-mêmes, c'est uniquement pour exclure d'eux la matière comme un sujet qui soit déterminé par la forme, et non pour dire que ces formes soient des réalités pures. Existant, non par elles-mêmes, mais par la puissance du créateur, elles restent toujours potentielles, quoiqu'elles existent réellement, en ce sens que considérées en elles-mêmes elles pourraient aussi ne pas exister. Cette potentialité de leur être est en même temps le principe de la mobilité de leur vie. Et comme la vérité exige que l'homme soit sensible, elle demande également que le pur esprit soit potentiel et changeant, d'où il suit qu'il possède une réalité plus excellente dans la pensée divine, éternelle et immuable, mais en lui-même un être plus vrai.

II.

De l'être réel et de l'être idéal.

551. Par l'être réel nous entendons celui que les choses ont en elles-mêmes, tandis que l'être idéal est celui qu'elles ont dans l'esprit connaissant; les scolastiques donnent habituellement au dernier le nom de *esse intentionale*. — Dans une autre dissertation, nous avons déjà montré combien est importante cette distinction si simple, si naturelle,

mente divina, quia ad veritatem hominis pertinet esse materiale, quod non habent in mente divina, sicut domus nobilius esse habet in mente artificis, quam in materia, sed tamen verius dicitur domus, quæ est in materia, quam quæ est in mente, quia illa domus est in actu, hæc autem domus in potentia. (*Summ.*, p. I, q. 18, a. 4 ad 3.)

quoique longtemps on ne lui ait accordé presque aucune attention. L'être que possèdent les choses dans celui qui pense dépend, comme la pensée avec laquelle il est identique, de la nature du sujet connaissant; par conséquent, au lieu de l'antique axiome : « Le semblable est connu par le semblable, » il faut mettre cet autre principe : L'objet connu est dans le sujet connaissant selon le mode du sujet connaissant (n. 23). Donc, nous ne devons conclure, ni avec les anciens philosophes grecs que l'âme soit corporelle, parce qu'elle connaît les corps, ni avec les Éléates qu'elle soit identique à l'Absolu, parce qu'elle connaît l'Absolu; car l'unité que la chose connue doit avoir avec le sujet connaissant ne consiste pas dans l'identité de l'essence. Une conséquence nécessaire de ce principe est encore que nous ne pouvons ni rapporter aux choses concrètes l'immutabilité et l'universalité que possède en nous l'essence connue des choses, ni mettre dans l'absolu même les attributs que nous concevons de lui, tels qu'ils sont dans nos pensées, c'est-à-dire, comme multiples et distincts (nos 144, 180). En posant ces principes, on écarte complétement le panthéisme, quel qu'il soit, et non pas seulement celui des anciens Grecs.

Suivant la doctrine qu'enseignent, avec Albert le Grand, saint Thomas et la plupart des scolastiques, ce que nous appelons universel, la nature ou l'essence, se trouve, à la vérité, dans les choses, mais n'est pas identique en elles quant au nombre, mais seulement quant à la qualité; et ainsi cette universalité n'existe que dans nos pensées. Ceux qu'on appelait formalistes voulaient au contraire trouver cette universalité dans les choses mêmes. Les choses qui sont réellement multiples ne peuvent avoir qu'une unité mentale, si, en leur attribuant la pluralité et l'unité, on les considère sous le même rapport. Les formalistes disaient donc que les choses sont *unes et identiques* quant à leur *essence*, mais *multiples* quant à leur *individualité*, et ils obtenaient ainsi une certaine universalité des choses réel-

les, en admettant dans les choses individuelles une combinaison de l'essence commune à toutes avec une individualité propre à chacune. C'est donc à eux que s'adresse le reproche, dont nous avons fait mention, d'avoir séparé dans la réalité ce qui ne peut être distiuct que dans l'abstraction. Mais nous avons vu qu'ils ont été énergiquement combattus par les autres scolastiques qui ne manquèrent pas de mettre en lumière l'affinité de ce système avec la cosmologie panthéistique (nos 207, 315), et que saint Thomas défendait précisément la vraie théorie de l'universel dans sa controverse avec les panthéistes de son temps. Parmi les arguments qu'il opposait à Amaury de Chartres, nous trouvons en effet celui-ci : L'universel comme tel ne peut avoir aucune réalité, il ne peut exister que dans nos pensées ; par conséquent, si Dieu était l'être universel des choses, il n'existerait, hors des choses, que dans l'intelligence. Or les arguments par lesquels on prouve l'existence de Dieu démontrent avec évidence que l'origine et l'existence des choses sont inexplicables, si Dieu n'existe pas réellement en dehors de l'intelligence [1].

552. Si ces raisonnements justifient sous certains rapports la scolastique, cependant, à d'autres égards, ils ne nous procurent, ce semble, que des avantages médiocres ou même nuls dans la controverse avec la philosophie de l'identité. Celle-ci admet la réalité de l'universel comme tel, mais elle

[1] Quod est commune multis non est aliquid præter multa, nisi sola ratione; sicut animal non est aliud præter Sortem et Platonem et alia animalia, nisi intellectu, qui apprehendit formam animalis explicitam ab omnibus individuantibus et specificantibus : homo enim est, quod vere est animal : — alias sequeretur, quod in Sorte et Platone essent plura animalia, animal scilicet ipsum commune, et homo communis et ipse Plato. Multo ergo minus et ipsum esse commune est aliquid præter omnes res existentes, nisi in intellectu solum. Si igitur Deus sit commune esse, Deus non erit aliqua res existens, nisi quæ sit in intellectu tantum. Ostensum autem est supra, Deum esse aliquid non solum in intellectu, sed in rerum natura. (*Contr. Gent.*, lib. I, c. xxvi, a. 4.)

ne l'explique pas, comme les formalistes, par une combinaison de l'essence universelle avec l'individualité. Pour elle, cette théorie est au contraire une preuve évidente de l'étroitesse des pensées abstraites qui ne savent que juxtaposer mécaniquement les oppositions au lieu de les faire disparaître dans une unité ou identité organique. Pour lever ces oppositions par le moyen d'une spéculation plus haute, les partisans de cette philosophie accordent sans détours que l'universel est uniquement dans le concept ; mais de là, disent-ils, on ne peut nullement conclure qu'il ne soit pas réel ou qu'il le soit moins que les choses concrètes ; car il s'ensuit, au contraire, que l'universel seul est vraiment réel, tandis que les diverses choses individuelles n'ont qu'une réalité apparente. En effet, le concept ou la pensée doit être considéré, non comme vide, mais avec son objet; de même l'être doit être regardé non comme mort et inerte, mais dans son activité. Or, ainsi considérés, l'être et la pensée sont identiques ; car cette activité de l'être est la pensée et cet objet de la pensée est l'être. Par son activité dialectique l'être se détermine et se rend fini dans les choses individuelles et multiples ; mais en concevant par cette même dialectique toutes ces choses individuelles comme ses déterminations (ses phénomènes), par conséquent en identifiant son être avec ces choses et celles-ci avec lui-même, il est précisément par ce concept l'universel. L'universel est donc la pluralité ou mieux la totalité concrète, en tant qu'elle se connaît et se comprend elle-même, c'est-à-dire le concept absolu.

Si l'on considère, en outre, comment on explique, dans la philosophie de l'identité, cette marche graduelle de la pensée, identique au développement successif de l'être, on pourrait croire tout d'abord que saint Thomas, dans sa théorie de la connaissance, se rapprochait autant de cette spéculation moderne qu'il s'éloignait de celle des anciens formalistes. Comment se forme en effet, selon lui, le con-

cept? La première chose que saisisse la pensée, c'est l'être dans son indétermination (*ens sine additione*), et elle ne peut parvenir aux concepts des choses qu'en déterminant cet être, pour le concevoir successivement comme *ens, res aliquid, unum*. C'est seulement après avoir ainsi conçu l'être que nous obtenons le concept de la substance ou de l'essence comme d'un être en soi, distinct du phénomène qui ne peut exister que dans un autre, et ainsi la pensée forme progressivement les concepts de corps, de matière, de forme, etc., en déterminant l'être en général suivant toutes les catégories et tous les universaux [1]. Car il ne faut pas oublier que, d'après la déclaration expresse de saint Thomas, aucune de ces déterminations ne se trouve hors de l'être, objet du premier concept. C'est donc cet être universel qui devient toutes choses, au moins dans la pensée. Quoique saint Thomas déclare expressément qu'aucune composition ne répond en réalité à cette formation progressive des concepts, comme si les déterminations par lesquelles une chose est conçue comme *ens, res, aliquid, unum*, substance, corps, vivante, étaient réellement distinctes en elles, il s'élève sans doute au-dessus de cette unité purement mécanique que ne peut dépasser la pensée vulgaire ou abstractive, mais en même temps il conduit à cette unité organique que la prétendue méthode absolue se vante d'atteindre.

553. Cette méthode consiste en ce que l'être qui est posé comme *immédiat* et par conséquent comme point de départ soit nié par la position de ce qu'on appelle dans cette école son *autre* [2], pour être posé de nouveau par la négation de cette négation, mais à présent comme *l'unité distincte* de lui-même et de son autre [3]. C'est exprimer en d'autres

[1] *Quæst. disp. de Verit.*, q. 1, a. 1.

[2] Voir l'explication de ce mot, p. 4 (tome III), n. 540. Note 1.

[3] Considérée en général, cette détermination peut être entendue en ce sens que par elle ce qui était d'abord *immédiat* devient *médiat*, au moyen de ses rapports avec un *autre*, ou que « l'universel » (qui

termes ces opérations de l'être dont nous avons parlé, et qui tendent à chasser de son sein les oppositions pour les reprendre ou recueillir comme ses diverses phases. Par le moyen de cette méthode, Hégel arrive aussi, en partant de l'être universel ou pur, par des déterminations progressives, au concept complet. Le point de départ ou le principe est pour lui l'*être pur* [1], c'est-à-dire, l'être sans contenu et sans détermination, l'être qui, par là-même, renferme intrinsèquement une certaine négativité; car, comme il est sans aucune détermination, il n'est en même temps *rien.* Or il expulse ou chasse de son sein cette opposition, en posant le néant comme *son autre.* Mais, comme l'être pur est un être qui n'est encore rien, ainsi le néant, son autre,

est précisément ce qui est immédiat dans la pensée) « est posé comme quelque chose de particulier. Le *second* élément qui naît ainsi est par conséquent le *négatif* du premier, et, par rapport aux autres phases qui se rencontreront dans la suite, le *premier négatif.* L'être immédiat disparaît donc, quant à cet aspect négatif, dans l'*autre;* mais cet *autre* n'est pas essentiellement un *négatif vide* ou *néant,* comme le résultat ordinaire de la dialectique, mais il est l'*autre du premier*, le *négatif de l'immédiat;* il est donc déterminé en tant que médiat et il contient généralement en lui-même la détermination du premier. Ce premier est donc essentiellement contenu et conservé dans l'autre. (Hegel. *Wissenchaft der Logik. Subj. Logik.*, sect. III, ch. III, p. 340.)

[1] *Object. Logik,* p. I, p. 63. Voici comment il s'exprime bientôt après sur cet être pur : Comme indéterminé et immédiat il n'est identique qu'à lui-même, mais il n'est pas non plus différent à l'égard d'une autre chose, n'ayant aucune diversité ni au dedans de lui-même, ni par le dehors. Toute détermination qui pourrait être distinguée en lui et par laquelle il serait posé comme distinct d'un autre, troublerait sa pureté. Il est l'indétermination pure, le vide complet... L'être indéterminé et immédiat n'est en réalité rien, ni plus ni moins que néant, le pur néant (p. 77).

Il n'est encore rien, mais il doit devenir quelque chose. Le principe n'est pas le pur néant, mais un néant d'où quelque chose doit émaner; par conséquent, l'être est déjà contenu dans le principe. Celui-ci contient ainsi les deux éléments : l'être et le néant; il est l'unité (encore indistincte) de l'être et du néant; — ou un non-être qui est en même temps être et un être qui est en même temps non-être (p. 68).

est un néant qui peut devenir quelque chose. Or, voilà précisément ce qu'est aussi l'être pur. Cette unité de l'être et du néant, comprise par ce moyen, c'est le *devenir*. Du reste, le devenir, en tant qu'unité distincte de l'être et du non-être, implique une contradiction intrinsèque qui trouve sa solution dans l'être qui est devenu ou dans l'*existence*. Le devenir est une certaine unité de l'être et du non-être, unité que nous concevons comme instable et mobile, tandis que l'existence est l'unité calme et permanente de l'être et du non-être.

Dans l'existence se trouve donc supprimée, avant tout, l'indétermination originelle de l'être en soi; or, l'être avec une certaine détermination, c'est la *qualité*, et l'existence, réfléchie en elle-même, c'est (ce que Hégel appelle) *quelque chose* (*Etwas*). C'est ici que se présentent encore les oppositions entre ce qui est *autre chose* et ce qui est en *soi*, oppositions qui, étant effacées, forment ce qu'on appelle, dans la terminologie de Hégel, l'*être pour soi;* tandis que l'*essence* est l'unité de ce qui est en soi et de ce qui est pour soi. Puis l'essence pose le phénomène comme son *autre*, c'est-à-dire comme ce qui est non-essentiel, et le reprenant en elle-même, elle est le *réel*, qui réunit ainsi l'essence et le phénomène, ce qui est interne et ce qui est externe, comme ses diverses phases, pour en former une certaine unité. L'essence actuée est la *substance* qui doit aussi s'appeler cause. Car si l'on considère, dans la réalité concrète, l'élément interne dans son opposition avec l'élément externe, ainsi qu'on le fait dans la pensée abstractive, il est la pure possibilité, comme l'élément externe, considéré à part en vertu de la même abstraction, n'est qu'un élément externe accidentel. C'est précisément parce que la substance, en vertu de ce qu'on appelle la réflexion interne, se présente comme pure possibilité, qu'elle s'efface ou se supprime comme telle, en posant son contraire, la réalité concrète, et, par conséquent, en produisant, comme cause, divers

effets. De la substance on arrive au *concept* qui se rapporte à elle comme la manifestation de l'être à l'être même, et qu'on doit concevoir comme la vérité de l'être et de l'essence. L'être qui est en même temps *pensée* continue ainsi à se déterminer lui-même, pour devenir d'abord concept subjectif, jugement et conclusion, ensuite concept objectif, enfin *idée*, qui est l'unité du subjectif et de l'objectif. Or l'idée s'élève, en passant par toutes les phases de la vie et de la connaissance, jusqu'à l'idée absolue qui est toute vérité et qui se comprend elle-même et comprend tout ce qui est comme posé par elle-même.

Voilà comment procède ce qu'on appelle la méthode absolue; nous l'avons exposée avec toute la clarté que comportent ces spéculations nébuleuses non moins contraires à la nature de l'intelligence humaine qu'à la nature des choses. Or la science moderne n'est-elle pas en droit de dire que dans la théorie des scolastiques sur la connaissance on trouve déjà les principes de la *logique* (que Hégel appelle) *scientifique* (pour la distinguer de la logique vulgaire ou commune, de la logique du bon sens), surtout si l'on considère ce qu'enseigne la scolastique sur l'être qui peut s'appeler aussi non-être? Ce qu'admet la scolastique, la logique transcendantale l'explique par sa doctrine sur la puissance de la *négativité;* on comprend par elle comment découle de l'être primitif et indéterminé tout le système des concepts.

554. Nous répondons d'abord qu'au moins il est impossible d'expliquer la transition de la théorie qu'explique saint Thomas à la philosophie de l'identité, à moins qu'on n'admette le principe fondamental de cette dernière, savoir, l'identité de l'être et de la pensée. Examinons, par conséquent, si les scolastiques non-seulement ont rejeté de la manière la plus expresse ce principe, mais encore en ont démontré l'absurdité par des arguments valables.

Les adversaires de la philosophie de l'identité disent d'or-

dinaire, pour réfuter ce principe, qu'il est une pure hypothèse ; cependant on peut aussi le considérer comme la conséquence d'une autre hypothèse. Tandis que les anciens panthéistes cherchaient à prouver, de quelque manière, l'unité de tout ce qui est, le panthéisme moderne, particulièrement l'école hégélienne, suppose, au contraire, cette unité comme une vérité première dont il est absolument impossible de douter (n. 374). Or, en tant que cette identité de l'être et de la pensée suppose d'abord seulement qu'*être* et *intelligence* sont une même chose, on peut la déduire du premier principe de tout panthéisme, savoir, qu'il n'y a qu'un seul être. Si toutes les choses ne sont que les phénomènes d'un même principe substantiel, ce principe, certainement, ne peut être qu'intelligence ; car ni la nature avec son ordre proportionné à sa fin, ni l'esprit avec sa pensée, ne peuvent être regardés comme les phénomènes d'un principe privé de raison. Le principe de l'identité, restreint à cette identité de l'être et de l'intelligence, n'est pas nouveau ; les Éléates avaient affirmé la même chose avec une grande netteté. Mais, dans le système de Hégel, l'identité de l'être et de la pensée implique, en outre, que l'être, en se manifestant par la pensée, son activité caractéristique, devient toutes choses ; le but qu'il se propose consiste à montrer comment la pensée établit les diversités dans l'être qui, en tant qu'indéterminé, est son objet primitif. C'est donc sur ce point que nous devons fixer tout particulièrement notre attention.

En tant que la pensée a pour objet non-seulement l'être indéterminé avec lequel elle se confond simplement, puisqu'elle en est l'activité, mais encore, dans son développement progressif, l'être déterminé, elle apparaît, dans cette théorie, comme une activité *causale* ou productrice, qui *pose* elle-même son objet et ne le présuppose pas. Or, d'après la doctrine de l'antiquité, expliquer ainsi la pensée c'est en détruire la nature. Quand on dit que la connaissance fait exister les choses en nous, on veut

sans aucun doute exprimer seulement que l'objet est en nous d'une manière spirituelle, que nous le possédons, non par son être physique, mais seulement par son être idéal ; voilà pourquoi on explique la pensée en disant qu'elle engendre l'objet en nous selon sa ressemblance ou son image. Cette explication ne pourrait pas nous faire comprendre la nature intime de la pensée et de la connaissance, si nous ne connaissions pas au moyen de l'expérience cette activité de l'esprit. Le concept de la connaissance est donc du nombre de ces concepts primitifs simples dont on ne peut donner une définition proprement dite. Il est certain, toutefois, que les caractères qui sont affirmés de la connaissance, dans la définition donnée plus haut, lui conviennent en toute réalité, et que la vérité de cette définition ne peut être niée par personne sachant ce qu'il dit. Nous pouvons conclure de là immédiatement que la connaissance *présuppose* l'objet connu, et que l'être par lequel les choses se trouvent dans l'esprit connaissant se distingue de celui qu'elles ont en elles-mêmes, comme l'*effet* se distingue de la *cause*, et *non vice-versa*, même quand l'objet connu se confond avec le sujet connaissant. Car personne ne peut se connaître lui-même sans se reproduire idéalement dans une image intelligible. C'est une vérité qui s'applique non-seulement à notre pensée, mais encore à celle de Dieu, parce que c'est précisément en cela que consiste la nature de la connaissance (nos 18, 399). Par conséquent, l'être que pose la pensée est tout différent de celui que nous appelons être dans le sens propre du mot, ou que les choses ont en elles-mêmes. Comme la philosophie de l'identité, par son principe même, a poussé jusqu'à son extrême limite la confusion de l'ordre idéal (formel) et de l'ordre réel des choses, ainsi l'ancienne école a prévenu cette confusion dont on l'accuse par les premières définitions qu'elle donne de la connaissance, et par la distinction qu'elle établit, pour toutes choses, entre l'être qui est dans l'esprit et l'être qui est hors de l'esprit.

555. Dans une autre occasion, nous avons déjà fait observer que l'erreur qui distingue proprement la philosophie panthéistique consiste à dire que la chose connue se rapporte à l'esprit connaissant comme l'effet à la cause (n. 130). Il y a sans doute une pensée antérieure à l'existence des choses et que celles-ci présupposent comme leur cause, c'est-à-dire la pensée du type ou du modèle; toutefois cette pensée n'est pas une connaissance première, mais elle en présuppose une autre ayant pour objet une réalité déjà existante. La pensée du type ne comprend, en effet, les choses que selon leur possibilité ; or les choses possibles ne peuvent être connues que par le réel qui est leur cause (nos 313, 515). Et quoiqu'on ne puisse parler d'une première et d'une seconde connaissance en Dieu, il reste vrai, toutefois, que la pensée divine par laquelle les choses ont une réalité idéale éternelle présuppose la connaissance de l'essence divine, comme principe de leur possibilité intrinsèque et de leur possibilité extrinsèque. En outre, ce qui est le point décisif, c'est que cette pensée, ayant précisément pour objet l'archétype, produit les choses, non quant à leur être réel, mais quant à leur être idéal. Toutes les fois que saint Thomas parle de la science divine comme de la cause des êtres créés, il dit expressément que la science comme telle ne produit pas les choses, de même que les êtres de la nature ne peuvent engendrer par la seule forme inhérente à leur nature (nos 220, 514). Nous ne devons pas perdre de vue la raison qu'il expose pour démontrer cette vérité par la nature de la science. La forme, en tant que forme, est ce qui complète l'être en lui-même, et, si on la compare à l'activité, elle répond à l'activité purement immanente, c'est-à-dire à celle qui complète le principe, où elle se trouve, sans rien produire hors de lui. Si la forme comme telle suffisait aux êtres de la nature pour produire, ils produiraient toujours et sans interruption des êtres semblables ; tandis qu'ils ne produisent qu'en vertu des

instincts et des puissances qui sont ajoutés à leur être, et la forme influe seulement sur la production en déterminant ces instincts et ces puissances dans leur activité. De même, la science est par sa nature une activité purement immanente qui perfectionne l'esprit, mais qui reste en lui à l'état latent, puisque, considérée en elle-même, elle ne pose ni ne produit rien. C'est dans la volonté que se trouve la force par laquelle la cause intelligente produit et devient cause efficiente. Car, comme la pensée par sa nature perfectionne celui qui pense, ainsi la volonté, par sa nature, tend à exercer une certaine influence sur les choses voulues [1]. L'enseignement de saint Thomas sur la connaissance des archétypes s'accorde donc pleinement avec l'explication qu'il donne de la connaissance en général, et c'est bien à tort qu'on veut voir dans cet enseignement une certaine ressemblance avec celui de la philosophie panthéistique qui attribue, pour ainsi dire, la puissance créatrice à la pensée humaine.

556. Pour qu'on puisse parler de la pensée comme d'un acte qui produise d'abord la chose pensée, il faut prendre ce mot dans un sens impropre et très-large, entendant par là toute activité d'un être qui ne parvient à la conscience de lui-même qu'en se développant peu à peu. De fait, c'est ainsi que les panthéistes se représentent la chose. Ils considèrent toute activité vitale par laquelle un être, par exemple, un animal qui n'était d'abord qu'un embryon, se développe peu à peu, comme une tendance vers la con-

[1] Scientia, in quantum scientia, non dicit causam activam, sicut nec forma, in quantum est forma. Actio enim est ut in exeundo aliquid ab agente, sed forma in quantum hujusmodi habet esse in perficiendo illud, in quo est et quiescendo in ipso : et ideo forma non est principium agendi nisi mediante virtute... Similiter etiam scientia significatur per hoc, quod est aliquid in sciente, *non ex hoc quod aliquid sit a sciente* : et ideo a scientia nunquam procedit effectus nisi mediante voluntate, quæ de sua ratione importat influxum quemdam in volita. (*Quæst. disp., de Verit.*, q. 2, a. 14.)

science, et, à ce point de vue, ils donnent à cette activité le nom de pensée. Le principe, doué de l'aptitude à devenir conscient de lui-même, formerait donc par sa conscience ce qu'il connaît, c'est-à-dire son corps, et, pour pouvoir devenir *sujet* ou principe connaissant, il se poserait auparavant comme *objet*. Ce n'est qu'après s'être posé lui-même, l'objet, qu'il devient sujet en vertu de la conscience qui se forme en lui. Et il est absolument impossible que la philosophie panthéistique explique par une autre méthode comment les choses peuvent sortir du principe unique qu'elle admet. Elle doit regarder l'être indéterminé comme une matière que le principe actif, inhérent à l'être et se confondant avec lui, détermine par un développement progressif, se posant ainsi lui-même, l'objet, pour devenir ensuite sujet complet ou conscient de lui-même, sachant que cet objet n'est autre chose que lui-même.

Mais, pour passer sous silence bien d'autres contradictions qu'implique cette théorie, une pareille pensée ne peut avoir lieu dans un être dont l'être se confond avec l'intelligence, ni, à plus forte raison, dans celui dont l'être est identique avec la pensée actuelle, en d'autres termes, qui par tout son être non-seulement est intelligence, mais encore intelligence active, pensée pure ou toujours en acte. Les scolastiques ne se sont pas contentés d'indiquer sommairement cette considération, mais ils l'ont exposée bien des fois et avec toute l'étendue désirable. C'est pourquoi nous pouvons dire que l'ancienne école a victorieusement réfuté le principe fondamental, l'idée-mère du panthéisme moderne.

Dans cette réfutation du panthéisme, l'ancienne école s'appuie sur deux principes que nous avons déjà étudiés. Le premier, c'est qu'il ne suffit pas qu'une chose soit possible pour qu'elle soit intelligible par elle-même, mais il faut de toute nécessité qu'elle soit réelle. En effet, être intelligible par soi-même, n'est-ce pas se manifester à celui qui

connaît ? Or un être ne peut se manifester, apparaître ou agir, s'il n'existe d'aucune manière. Du reste, ce principe est admis même par les panthéistes ; car, dans leur système, l'être devient objet, ce à quoi se termine la connaissance, dans la mesure qu'il se détermine, se différencie, ou, ce qui revient au même dans leur théorie, dans la mesure qu'il se réalise, ou arrive à l'existence. Or il suit de ce principe qu'un être doit avoir d'autant plus d'intelligibilité qu'il a plus de réalité. Donc l'être qui est acte pur, sans aucun mélange de puissance, doit avoir le plus haut degré d'intelligibilité : d'où il suit que l'essence divine, étant une réalité absolument pure, ne doit être pour l'intelligence que lumière, la lumière intelligible même (n[os] 139, 378). D'autre part, nous avons démontré plus haut (n. 27) qu'un être est d'autant plus doué de connaissance qu'il s'éloigne davantage de la potentialité propre à la matière, étant plus déterminé et plus simple. Et voilà le second principe dont se servent les scolastiques pour réfuter les panthéistes [1]. Les partisans du *monisme* [2] ne peuvent non plus refuser d'admettre ce principe. Par l'idée absolue ils entendent évidemment la pensée la plus parfaite; d'ailleurs, cette idée est également pour eux ce qu'il y a de plus simple, de plus réel, de plus opposé à la matière potentielle et fractionnée. Or, voici le raisonnement des scolastiques :

[1] Quia Deus est in fine separationis a materia, cum ab omni potentialitate sit immunis, relinquitur, quod ipse est maxime cognoscitivus et maxime cognoscibilis : unde ejus natura secundum hoc, quod habet esse realiter, secundum hoc competit ei ratio cognoscibilitatis : et quia secundum hoc etiam Deus est, secundum quod natura sua est sibi, secundum hoc etiam cognoscit, secundum quod natura sua est maxime cognoscitiva : unde Avicenna dicit in lib. 8 suæ Metaph., quod ipse intellector et apprehensor sui est, eo quo sua quidditas spoliata scilicet a materia est res, quæ est ipsemet. (*Quæst. disp. De Verit.*, q. 2, a. 2. Cf. *Summ.*, p. 1, q. 14, a. 3 et 4.)

[2] On donne le nom de *monisme* à la philosophie de Schelling et de Hégel, parce qu'elle enseigne que tout est *un* (μόνον). (*Note du traducteur italien.*)

L'être qui n'est pas tel ou tel être déterminé, mais l'être même, est nécessairement acte pur, et comme tel, par sa détermination complète et sa simplicité, le contraste le plus parfait de la matière. Donc, puisqu'il est l'être le plus intelligible qui soit possible, il faut aussi, pour la même raison, qu'il soit capable de la connaissance la plus parfaite, ou qu'il soit l'intelligence la plus haute. D'ailleurs, dans l'être où se trouve cette pureté de l'être, l'intelligence ne peut pas être conçue comme une faculté inhérente à la substance ou comme un accident : l'essence même doit être en lui intelligence. En lui l'être et l'intelligence sont donc en toute vérité une seule et même chose. Mais, s'il en est ainsi, l'intelligibilité la plus parfaite se trouve en lui non-seulement unie à l'intelligence la plus parfaite, mais encore est identique avec elle ; or, là où se trouve cette identité, la connaissance qui dépend de cette union doit être donnée avec elle. Si l'essence même est intelligence, l'être est pensée ; d'où il suit que celui dans lequel seul l'être et la pensée sont identiques se connaît parfaitement par là-même qu'il est, et qu'il n'arrive pas à la connaissance de lui-même, en devenant et en se distinguant peu à peu. L'être vraiment absolu est réalité pure et intelligence pure[1].

[1] Ex hoc aliquid actu intelligitur, quod intellectus in actu et intellectum in actu unum sunt. Divinus autem intellectus est semper intelligens in actu; nihil enim est in potentia et imperfectum in Deo : essentia autem Dei secundum se ipsam perfecte intelligibilis est, ut ex prædictis patet. Quum igitur intellectus divinus et essentia divina sint unum, ut ex dictis manifestum est, relinquitur quod Deus perfecte seipsum intelligat : Deus enim est et suus intellectus et sua essentia.

Actus intellectus sicut et aliarum animæ potentiarum secundum objecta distinguuntur (Voir plus haut, n. 133). Tanto igitur erit perfectior operatio intellectus, quanto erit perfectius intelligibile. Sed perfectissimum intelligibile est essentia divina, cum sit perfectissimus actus et prima veritas; operatio autem intellectus divini est etiam nobilissima, cum sit ipsum esse divinum, ut ostensum est. Deus igitur se ipsum intelligit. (*Contr. Gent.*, lib. I, c. 47.)

Comment la philosophie *monistique*, tout en considérant l'identité de l'être et de la pensée principalement dans l'Absolu, est-elle arrivée au résultat contraire, et enseigne-t-elle que Dieu, pour se connaître lui-même, doit, au moyen des diverses phases de la pensée, se transformer en objet en produisant le monde comme un phénomène de son être? Parce qu'elle donne pour objet à la pensée dont elle part, non l'être vraiment pur qui possède la détermination la plus haute et la réalité suprême, mais l'être *faux* ou, si l'on veut, l'être négatif, c'est-à-dire le plus indéterminé et le plus potentiel qu'il soit possible de concevoir. Or une pensée dont cet être sans détermination serait le premier objet ne pourrait se développer, si elle était capable par elle-même d'un certain développement, qu'en produisant dans l'être les déterminations par lesquelles il deviendrait objet de la connaissance. De même donc que, d'une part, on applique aux êtres du monde l'identité de l'être et de la pensée qui ne se trouve qu'en Dieu, ainsi, d'autre part, on transporte dans l'absolu les diverses phases du devenir et de la pensée, qui ne peuvent convenir qu'aux choses finies. Une telle philosophie doit nécessairement tomber en toutes sortes de contradictions ou plutôt elle ne peut avancer que par un enchaînement ininterrompu de contradictions. Mais elle veut nous persuader que ces contradictions doivent être regardées comme des oppositions dans lesquelles se trouve enlacée la pensée finie et bornée, et elle promet de nous délivrer de toutes ces oppositions par le moyen de sa méthode. Nous avons donc à étudier maintenant cette méthode dans sa connexion avec la théorie des scolastiques sur la connaissance, théorie dans laquelle on croit trouver ses premiers germes.

557. De quels arguments se sert-on d'ordinaire pour montrer la fausseté de la méthode qui se donne le nom d'absolue? On la réfute en prouvant qu'il est absurde de

concevoir d'un côté l'être dont on part comme absolument indéterminé, et de l'autre, de faire émaner de lui, en vertu de sa propre activité, tout ce qui existe[1]. Pour que l'être qui n'est encore rien puisse devenir tout, il doit tout contenir non-seulement quant à la puissance (passive), mais encore quant à la vertu productive, et pour que la pensée puisse engendrer en elle-même toutes les déterminations, elle doit avoir pour objet, dès le principe, non pas l'être qui n'est rien, mais l'être qui est tout. — En traitant de *méthode*, nous avons montré que Hégel, cherchant à justifier par la dialectique la doctrine de Schelling sur l'identité des contraires, a mis pleinement en lumière les contradictions intrinsèques de ce système (n. 374). Comme notre pensée commence réellement par l'être indéterminé, un philosophe sagace et peu enthousiaste qui ne voulait pas se contenter d'une prétendue intuition supérieure ne pouvait assigner à la dialectique un autre point de départ. D'ailleurs, si en général il était possible que toutes les choses émanassent d'un même être par les déterminations qu'il se donnerait à lui-même, celui-ci ne pourrait être évidemment que l'Être absolu qui contient toutes choses quant à la puissance. Hégel était donc forcé par la nature même de son entreprise de regarder l'être indéterminé comme Être absolu; de cette confusion de concepts dépend le commencement, le progrès et le résultat final de toute spéculation panthéistique, même de celle qui porte son nom. Saint Thomas sépare, au contraire, ces concepts de la manière la plus nette, et cherche à prévenir leur confusion par les explications les plus expresses (n. 408). L'être en général par lequel commence notre intelligence est sans aucune détermination, car il est absolument vide de réalité et il ne peut exister, tel que nous le concevons, que dans nos pensées. Pour

[1] Stahl, *Philosophie des Rechts*, tom. I, liv. I, sect. I. — Staudenmaier, *Kritik des Hegelschen Systems*, p. 216 et ss.

qu'il existe réellement, il faut qu'il reçoive d'abord la détermination qu'il ne contient pas en lui-même. De l'Absolu, principe ou cause de tous les êtres, nous pouvons bien affirmer qu'il doit être conçu sans détermination, en ce sens qu'il ne nous est pas permis de limiter son être par aucune des choses que nous pensons de lui. Nous ne pouvons, en effet, dire de lui qu'il soit seulement telle chose déterminée et non une autre, car il est l'être même ; par conséquent, s'il est une chose, c'est toujours de manière qu'il soit aussi l'autre; l'autre, disons-nous, entendant par là, non celle qui est la négation de l'une, son contraire, mais toute autre chose positive et parfaite que nous ne puissions concevoir. Il est donc également impossible de le concevoir sans détermination, comme s'il n'était point déterminé; car, pour exister avec son caractère propre et comme distinct de tout autre être, il n'a pas besoin d'acquérir une chose qu'il n'a pas ; mais ce qui le caractérise proprement et le distingue de tout ce qui existe et peut exister, c'est précisément qu'il possède la plénitude de l'être et qu'il ne peut recevoir aucune autre détermination [1]. L'universel est donc le vide auquel rien n'est ajouté, mais auquel peut être ajoutée toute chose (finie); l'Absolu est au contraire la plénitude infinie à laquelle rien ne peut s'ajouter et au-dessus de laquelle il est impossible de rien concevoir.

Tels sont les raisonnements que saint Thomas oppose aux erreurs d'Amaury de Chartres ; cependant il signale encore, comme cause de ses erreurs, une autre confusion de concepts, celle qui consiste à regarder comme absolu ce qui est *simple* en vertu de l'abstraction. Assurément l'Être absolu est simple d'une simplicité infinie, parce que, nonobstant

[1] A la suite du passage cité au nº 408, S. Thomas s'exprime ainsi : Unde ex hoc ipso quod additionem non recipit, nec recipere potest, magis concludi potest, quod Deus non sit esse commune, sed proprium. Etenim ex hoc ipso suum esse ab omnibus aliis distinguitur, quod nihil ei addi potest. (*Contr. Gent.*, lib. I, c. 26.)

la plénitude de son être, il n'y a en lui aucune distinction réelle, ni par conséquent aucune composition; mais sa simplicité est celle d'un être subsistant en lui-même. Tel n'est pas ce qui est simple dans l'ordre abstrait; car c'est la dernière chose qui nous reste, lorsque nous supprimons successivement par la pensée ce qui est en nous et dans les choses; c'est donc comme un élément constitutif ou le premier commencement d'une chose, mais nullement un être souverainement parfait par son essence [1]. Cette même confusion se montre clairement dans le panthéisme logique, tel qu'il est soutenu de nos jours. L'être dont il part n'est autre chose que le simple en vertu de l'abstraction, et cependant il le traite comme s'il était l'Être absolu subsistant dans une simplicité suprême; car la marche logique de la pensée arrive à son dernier terme, lorsque celle-ci « revient, dans l'idée absolue, à l'unité simple qui était son point de départ [2] ».

Accusée de confondre ainsi les concepts les plus divers, la philosophie de l'identité universelle cherche à se justifier en disant que l'être pur apparaît avec cette indétermination et ce vide au début des diverses phases dialectiques, parce qu'il ne constitue que le premier degré et comme le germe de la connaissance, mais que la révolution intellectuelle se

[1] Quia Deus infinitæ simplicitatis est, æstimaverunt, illud, quod in ultimo resolutionis invenitur eorum, quæ sunt in nobis, Deum esse, quasi simplicissimum : non enim est in infinitum procedere in compositione eorum, quæ sunt in nobis. In hoc etiam deficit eorum ratio, dum non attenderunt, id quod in nobis simplicissimum invenitur, non tam rem completam, quam rei aliquid esse; Deo autem simplicitas attribuitur, sicut rei alicui perfecte subsistenti. (*Contr. Gent.*, lib. I, c. 26.)

[2] « Comme il (le commencement) est commencement, son objet est quelque chose d'immédiat, mais ayant le sens et la forme d'une universalité abstraite... Ce qui est immédiat dans la perception sensible est quelque chose de composé et d'individuel. La connaissance consiste, au contraire, à comprendre les choses pensées; c'est pourquoi son commencement n'est qu'un élément de la pensée, ou quelque chose de simple et d'universel. (*Subj. Logik.*, sect. III, chap. III, p. 332.)

complète précisément, en nous amenant à comprendre que cet être indéterminé et vide est néanmoins dans sa simplicité toutes choses.

Mais voilà une justification qui achève de mettre en lumière les contradictions intrinsèques de cette méthode. Sans doute la pensée, partant de l'être universel, peut arriver jusqu'à l'être absolu, mais seulement en donnant à ce premier concept vide un contenu ou un objet réel pris, non de lui-même, mais d'ailleurs. Ainsi nous parvenons à comprendre que l'Absolu se distingue de tout ce dont l'esprit pensant s'est servi pour le connaître, mais surtout de l'être universel même qui a été le point de départ de sa pensée. Or la philosophie de l'identité veut arriver à l'Absolu par l'universel, en remplissant le vide de l'universel par l'universel lui-même. Ce système est donc absurde et contradictoire, parce que, tout en regardant l'être universel, point de départ de la pensée, comme étant sans objet et sans détermination, il veut néanmoins trouver en lui, pour nous servir des paroles mêmes de Hégel, « le sein absolu, source infinie de laquelle tout procède et dans laquelle tout doit rentrer et rester éternellement [1] ». Le premier et suprême *universel* est ainsi confondu avec la *cause* première et suprême, méprise que la scolastique était bien éloignée de commettre. L'universel suprême, disait-elle, se trouve dans toutes les choses et ne surpasse la mesure d'aucune, tandis que la cause suprême est au-dessus de toutes (n. 410).

558. Mais cette question peut encore être envisagée sous un autre aspect. Quand on dit que l'être pur, étant indéterminé, est un être qui n'est encore rien, et que le néant, son *autre,* est un néant qui peut tout devenir, on ne fait que définir sous un double aspect un seul et même concept, celui de l'être en général. Or, si c'est une erreur de confondre l'Absolu avec l'être en général, si l'on regarde

[1] *Religionsphilosophie,* I, p. 93.

celui-ci comme l'être indéterminé, on se trompe encore bien plus manifestement, si on le considère comme un néant qui peut tout devenir. C'est ce qu'exprime saint Thomas, à l'endroit cité plus haut, en disant que l'être divin, à cause de la plénitude qui le rend parfait sous tous rapports, ne peut recevoir aucune autre détermination. C'est du reste une vérité reconnue que, dans la doctrine scolastique relative à Dieu, il n'est guère possible de trouver une pensée qui ait été autant mise en lumière que celle-ci : En Dieu, on ne peut concevoir diverses phases comme si son être se développait, se formait ou était sujet au changement [1]. Or, est-il possible de contredire cet enseignement des scolastiques sur la perfection calme et permanente de l'être divin d'une manière plus flagrante qu'on ne le fait dans la méthode de la philosophie monistique ? car, suivant cette méthode, l'Absolu ne peut être tout que s'il se fait et se défait continuellement, s'il se développe et se détruit sans cesse.

Remarquons, en outre, comme la confusion de l'ordre logique et de l'ordre réel est manifeste dans cette méthode. Car il est incontestable que l'être en général, premier objet de nos pensées, reste dans tous les concepts et qu'il est en quelque sorte sujet à des changements continuels, par suite des déterminations si diverses que lui donne notre pensée. La méthode absolue suppose donc que ce qui a lieu dans notre pensée à l'égard du concept de l'être ait également lieu dans la réalité, en sorte qu'un seul et même être deviendrait successivement toutes choses. — Et il ne faut pas oublier que si la philosophie monistique, en identifiant la pensée avec l'être, la faculté de penser avec la puissance de produire, se confond avec le panthéisme idéalistique, elle fait cause commune avec le matérialisme par sa doctrine sur l'être qui devient tout. En effet, en quoi consiste proprement ce dernier système, si ce n'est en ce qu'il affirme

[1] *Theol. der Vorzeit,* tom. I, p. 2, ch. III. Cf. ici n. 29 et ss.

de tous les êtres ce qui est vrai des corps seuls, savoir, que tout être se compose essentiellement d'une matière qui est transformée, par l'activité de la forme, en toutes les choses possibles? Mais nous verrons bientôt comment le panthéisme, considéré même sous cet aspect, a été combattu par les scolastiques.

559. Jusqu'ici nous avons prouvé que la doctrine scolastique se distingue essentiellement de la prétendue méthode absolue, en montrant que cette dernière confond avec l'Absolu l'être qui est le premier objet de notre pensée, tandis que la première nie expressément cette identité. Nous avons aussi fait remarquer, toutefois, que selon les scolastiques ce premier élément des concepts reçoit ses déterminations, *non de lui-même*, mais *d'ailleurs*, et voilà une seconde différence très-importante et vraiment décisive. Hégel lui-même la fait ressortir, en s'exprimant ainsi : « Il faut surtout remarquer que la méthode absolue découvre et reconnaît la détermination de l'universel dans l'universel même. La connaissance finie qui réside dans l'entendement, abstrayant l'universel du concret, reprend ensuite, d'une manière tout extérieure, ce qu'elle avait séparé et mis à part dans l'abstraction ; la méthode absolue, au contraire, ne procède pas au moyen d'une réflexion purement externe, mais elle prend dans l'objet même ce qu'elle détermine, puisqu'elle en est elle-même le principe immanent et l'âme [1], » c'est-à-dire : la pensée est l'être même, et par conséquent elle produit dans l'être toutes les déterminations qu'elle pose en elle-même.

La méthode absolue veut donc faire voir comment les choses que la *réflexion vulgaire* sépare ou combine comme distinctes sont identiques les unes avec les autres et avec l'universel, et elle fait consister en cela la connaissance *compréhensive de la raison* qu'elle oppose aux connaissances

[1] *Subj. Logik.*, sect. III, chap. III, p. 335.

discursives de l'*entendement*. La *raison* doit comprendre que dans l'être concret et actuel toutes les oppositions sont effacées, et que les choses qui ont été distinguées par l'abstraction sont identiques, en sorte que le devenir et l'existence constituent l'identité de l'être et du néant, et que tout être réel est en même temps infini et fini, universel, particulier et individuel. Or, selon les partisans de cette méthode, nous ne parvenons pas à comprendre cette identité des contraires, que si auparavant nous avons compris clairement la puissance de la *négativité* par laquelle tout être se convertit dans son *autre* et puis, supprimant cet autre comme tel, se pose comme identique avec lui. La méthode absolue se sert de toutes sortes de locutions pour exprimer cette même pensée, espérant, sans doute, si avec l'une le mystère de sa doctrine restait incompréhensible, suppléer par les autres. Cette conversion d'un être dans son *autre* s'appelle aussi « une relation négative que l'être établit avec lui-même et qui est également une distinction de lui-même » ; et encore, « ce par quoi l'être se sépare en quelque sorte de lui-même » ou « supprime son caractère immédiat par l'expulsion des contrastes ou des oppositions », etc. Cependant, malgré toute cette variété d'expressions, Günther dit : Dans sa logique, Hégel parle souvent de cette transition de l'ordre idéal à l'ordre réel (de l'abstraction à l'existence concrète) comme d'une chose incompréhensible pour l'*entendement*, mais non pour la *raison*. Et en vérité, peut-il y avoir quelque chose d'incompréhensible pour la raison, si elle admet comme une chose compréhensible que cette transition consiste uniquement à se séparer de soi-même et qu'on se sépare ainsi, en établissant un rapport entre soi et soi-même [1] ?

Cependant Hégel dit que pour comprendre ce mystère il suffit « de se pénétrer de cette proposition logique évidente :

[1] *Eur. u. Heracl.*, p. 84.

ce qui est négatif peut être en même temps très-positif ». Et pour expliquer mieux sa pensée, il poursuit ainsi : « L'opposition contradictoire se résout essentiellement, non en zéro ou en néant abstrait, mais seulement dans la négation de son objet *particulier :* une telle négation n'est donc pas négation sous tout rapport, mais elle est la négation de la chose déterminée qui se résout, par conséquent la négation déterminée. » Or, de là suit ce qui est pour Hégel le point capital [1] : « Dans le résultat (dans la négation) est essentiellement contenu ce de quoi elle résulte : » par exemple, dans le non-être se trouve l'être, dans le non-infini l'infini. « Le résultat (la négation), étant une négation déterminée, a un objet. Cette négation constitue un nouveau concept, mais un concept plus haut et plus riche que celui qui précède ; car il a reçu un certain accroissement par la négation ou par le contraire du concept précédent, et, tout en contenant ce dernier, il renferme plus que lui, étant l'unité de lui-même et de son contraire. Ainsi doit se former en général le système des concepts, système qui se complète en progressant d'une manière continue et pure, c'est-à-dire, sans s'approprier rien du dehors [2].

560. Assurément, il n'est pas difficile de comprendre cette vérité réellement très-élémentaire, savoir, qu'on ne peut concevoir le contraire d'une chose comme tel, sans penser la chose même ; car le contraire d'une chose n'est autre que la chose niée. Aussi cette proposition ou cette observation ne manque-t-elle dans aucune logique, si

[1] Dans le passage cité plus haut (n. 545), Hégel poursuit ainsi : « Le premier est donc essentiellement conservé et maintenu dans l'autre. Maintenir le positif dans le négatif, le contenu de la supposition dans le résultat, voilà le point capital dans la connaissance intellectuelle. (*Subj. Logik,* p. 340.)

Hégel nomme *résultat* la proposition ou le concept qui dérive du procédé logique ; la *supposition* est la connaissance de laquelle dérive ce concept.

[2] *Logik,* p. 1. — *Introd.,* p. 41.

imparfaite qu'elle soit d'ailleurs. Mais ce qui reste incompréhensible, c'est ce qu'entend, par cette doctrine aussi simple que vraie, la logique *scientifique* de Hégel, conformément à la supposition qui lui sert de point de départ, savoir, que non-seulement le concept du contraire, mais encore le contraire, retient en réalité la chose même qui a été niée. Ce qui est le point capital pour Hégel et ce qu'il veut avant tout nous faire comprendre, c'est que non-seulement le concept du *non-infini* renferme le concept de l'infini dont il dérive, mais encore que l'*être qui n'est pas infini* comprend en lui-même l'*infini* qu'il présuppose. Si la pensée et l'être sont absolument identiques, et si les concepts que nous formons ne sont que les essences des choses mêmes, en sorte que celles-ci existent par les concepts et dans les concepts, il faut admettre ces assertions comme des conséquences inévitables de cette identité ; mais certes, sans cette hypothèse, rien ne nous force de les admettre. Or, supposé que, par cette négation progressive, on puisse « compléter le système des concepts sans rien accueillir du dehors », cette hypothèse ne se trouverait nullement justifiée. Nous comprendrions seulement ainsi comment se forment dans notre intelligence les concepts, c'est-à-dire les choses pensées ou le monde idéal ; mais que le monde réel soit produit par cette même pensée et que les choses soient réelles et subsistent par ces concepts, c'est ce qui ne serait pas mieux prouvé après l'achèvement de ce système qu'à son début. La vérité d'une hypothèse peut ressortir de son développement progressif, si ce développement sert à rendre l'objet de plus en plus compréhensible ; mais si dès le principe cette hypothèse, appliquée à l'objet, n'explique rien ou même établit des propositions absurdes, elle ne peut recevoir, par l'achèvement de tout le système, qu'une réfutation de plus en plus éclatante. C'est ce qui a lieu dans la question qui nous occupe ; car que le non-être renferme l'être, comme le concept du non-être implique ce-

lui de l'être, et que l'être et le non-être deviennent, dans une unité permanente, l'existence, ce sont des affirmations non-seulement inexplicables, mais encore fausses et absurdes.

Est-ce que ces aberrations auraient quelque affinité avec la doctrine que nous avons exposée plus haut, savoir, que dans les choses finies l'être et le non-être se trouvent réunis? Nous n'avons pas besoin, ce semble, de prouver le contraire. Que soutient-on, en effet, par cette doctrine? C'est que toute chose finie est un *être*, parce qu'elle *est* réellement et comme quelque chose de déterminé, mais qu'elle est un *non-être*, parce qu'elle n'est pas telle autre chose déterminée. Donc, l'être qui est affirmé d'une chose n'est nullement le même que celui qui est nié d'elle. L'animal, par exemple, est quelque chose de sensible et sous ce rapport il est un *être*, mais il n'est pas raisonnable et sous ce rapport il est un *non-être*. Dans le système de Hégel, au contraire, la puissance de la *négativité* consiste en ce que le même être qui est posé par l'affirmation soit maintenu dans la négation. Voilà l'absurdité qu'admet ce système; c'est le comble de l'absurdité, puisqu'on affirme cette identité de l'être et du non-être, non pas seulement de tel ou tel être déterminé, mais de l'être en soi, et qu'ainsi on l'applique même à l'Être absolu, en disant : Dieu est l'Être qui est à la fois néant; il est par conséquent l'éternel Devenir ou le Progrès éternel, résultant de l'union de l'être et du non-être.

561. Il nous reste encore un autre point à considérer. Supposons pour le moment qu'il y ait une pensée qui produise les choses en formant ses concepts; cette pensée créatrice ne pourrait être, toutefois, que celle qui est vraiment absolue, et non celle que nous trouvons exposée dans la science de la logique. Car cette dernière pensée ne se forme que peu à peu comme un être organique: partant de l'être vide ou du néant, elle progresse en passant par les diverses catégories, jusqu'à ce que, en se percevant dans l'idée ab-

solue comme l'unité vivante de tout ce qui est pensé, intelligible et existant, elle arrive au dernier terme où elle trouve le repos. Nous devons par conséquent appliquer aux diverses phases, par lesquelles progresse la méthode absolue, ce que nous disons de son point de départ. D'après son principe, elle devrait partir de l'Absolu, tandis qu'en réalité elle part de l'universel qu'elle veut faire passer pour l'Absolu. Pareillement, pour rester d'accord avec son principe, elle devrait se servir de la méthode synthétique ou partir de ce qui est suprême pour arriver à ce qui est infime, de l'être infini aux choses finies ; car une pensée qui produit tout ce qu'elle pense ne peut évidemment puiser son objet qu'à la première source de toute existence. Cependant, en réalité, elle marche dans la voie de l'analyse, commençant par ce qui est imparfait pour s'élever à ce qui est plus parfait ; car, de l'être qui n'est rien, elle arrive au devenir, du devenir à l'existence, de l'existence à l'essence, etc. Néanmoins elle procède comme la synthèse seule peut procéder, puisqu'elle veut tout déduire de son commencement, comme d'un principe qui renferme tout, et elle constitue ainsi ce qui est imparfait cause de ce qui est parfait. En effet, la pensée qui produit tout, suivant cette méthode, est au commencement aussi vide et aussi pure que l'être qui n'est rien, puisqu'elle n'a pour objet que cet être ou plutôt qu'elle est identique avec lui. Néanmoins cette pensée absolument vide devrait produire toutes choses, en les tirant de son propre sein. Par conséquent, s'il est propre à la méthode absolue, comme on l'a dit, d'être en même temps analytique et synthétique, c'est seulement dans le sens que nous venons d'expliquer : elle est analytique, parce qu'elle commence par ce qui est infime, mais elle est synthétique, parce qu'elle veut tout déduire de là, comme si c'était ce qu'il y a de meilleur et de plus élevé. Cette contradiction intrinsèque de la méthode absolue est la cause de l'incompréhensibilité de ses doctrines. Les artifices dialectiques peuvent bien faire que les absurdités

ne sautent pas immédiatement aux yeux, mais ils ne peuvent jamais les rendre compréhensibles.

562. Mais revenons à la doctrine des scolastiques sur la connaissance, pour examiner si réellement ils ne connaissaient pas d'autre pensée que celle de l'*entendement* qui procède au moyen d'abstractions. En disant que « cette sorte de pensée reprend dans le concret, par la réflexion qui survient, et d'une manière tout extérieure, ce qu'elle avait mis de côté, en formant le concept abstrait ou universel », Hégel a pu amener bien des philosophes à se former de l'abstraction la notion fausse dont nous avons fait mention bien des fois. Pour arriver à l'universel, nous procédons d'une manière différente, selon que nous partons soit d'une représentation sensible des choses concrètes, soit d'une représentation intellectuelle de ces mêmes choses. Si, par exemple, non-seulement nous contemplons un aigle par les yeux du corps, mais encore que nous le pensons intellectuellement, parce que nous avons de lui un concept, nous parvenons à l'universel, au moyen de ce concept concret et singulier, en excluant de lui ce qu'il contient. Faisant abstraction des propriétés individuelles, nous ne pensons plus un aigle déterminé, mais l'aigle en général; puis, faisant abstraction de ce qui distingue l'aigle, nous concevons l'oiseau, et ainsi de suite, jusqu'à ce que nous arrivions au concept le plus universel et que nous ne concevions plus cet aigle que comme un être. Mais telle n'est pas l'abstraction en vertu de laquelle se forment en nous les concepts. Celle-ci procède dans un sens tout opposé. Commençant par ce qui est plus général, nous concevons d'abord l'objet comme un être, ensuite comme vivant, après comme sensible, etc. (n. 68), parce que ce genre d'abstraction ne présuppose pas d'autre représentation que la sensible. La représentation sensible, en effet, ne contient point les éléments de la représentation intellectuelle, en sorte que celle-ci puisse être obtenue par celle-là, en séparant ou, comme on aime à

dire de nos jours avec Hégel, en laissant tomber les éléments sensibles pour maintenir ce qui reste. L'intelligence doit produire d'abord la représentation par laquelle elle connaît, c'est-à-dire le concept, et elle le produit en commençant par ses premiers éléments, ou par ce qui est le moins parfait. L'objet perçu par ces éléments ou par les concepts les plus universels : être, vie, etc., ne se trouve pas, il est vrai, dans la représentation sensible, mais il est contenu dans l'être que la représentation sensible perçoit quant à ses phénomènes, et il se manifeste à l'intelligence au moyen de ces phénomènes, toutefois seulement par eux, et par conséquent d'une manière dépendante de la sensibilité.

Il est donc vrai que les scolastiques, pour expliquer l'origine de la connaissance, admettent, avec Hégel, comme premier objet immédiat, le concret tel qu'il se trouve dans la perception sensible, et comme premier élément de la pensée intellectuelle l'universel, c'est-à-dire le concept de l'être [1]. Mais il n'est pas moins vrai qu'ils n'entreprennent pas, comme le fait la méthode absolue, de développer ce concept par l'universel même et en faisant abstraction de tout ce qui peut venir du dehors; ils ne savent, au contraire, si l'on peut s'exprimer ainsi, remplir le vide de la représentation universelle de l'être que par le même moyen par lequel ils ont obtenu cette représentation dans le principe. En effet, comme, suivant leur théorie, ils ne connaissent d'abord l'être qu'au moyen de ses phénomènes, ils ne conçoivent pareillement cet être comme substance, comme vie, etc., que parce qu'il leur apparaît comme tel. Ignorant le mystère de la négation, ils ne savent pas « compléter le système des concepts sans rien prendre du dehors ». Mais

[1] Cependant ceci ne peut pas être affirmé de toute la scolastique. Scot (I, distinct. III, q. 2, ad secundam quæstionem), et avec lui plusieurs qui pour le reste n'appartenaient pas à son école, enseignaient comme une chose probable que le premier concept ne saisit pas le concret quant à son caractère distinctif.

nous devons nier énergiquement que l'ancienne école n'ait pas su concevoir dans l'objet réel l'unité concrète et vivante des éléments du concept qui, dans l'abstraction, apparaissent comme séparés, et qu'elle ne se soit pas élevée au-dessus de ce qu'on appelle la simple réflexion, pour arriver à une certaine compréhension correspondante à la nature de notre intelligence.

563. Pour en convaincre nos lecteurs, il suffit de leur rappeler quelques doctrines que nous avons déjà traitées. En parlant de l'abstraction, saint Thomas déclare, dès le début, que la manière dont notre intelligence connaît les choses ne répond pas à la manière dont les choses existent, en sorte que nous serions dans l'erreur, si nous pensions que les choses existent dans la réalité comme elles sont dans nos pensées abstraites [1]. Il conclut de cette proposition, au même endroit, que nous ne devons pas concevoir l'essence des êtres créés comme quelque chose d'universel qui existe en dehors des individus, et qu'il ne nous est pas permis de regarder en Dieu comme distinct ce que nous concevons de lui par divers concepts. En une autre occasion, il explique par la même raison pourquoi les distinctions que nos concepts établissent dans l'essence des choses créées n'existent pas dans la réalité. Nous reviendrons sur ce point, lorsque nous exposerons la doctrine des scolastiques sur la substance.

Du reste, les docteurs du moyen âge n'ont pas négligé de se rendre compte de la raison pour laquelle les choses sont autres dans notre pensée qu'elles ne sont en elles-mêmes. S'il nous était possible de connaître leur essence immédiatement, nous la percevrions telle qu'elle est dans son unité ; or il n'en est pas ainsi, car elle ne se manifeste à nous qu'au moyen de ses phénomènes, qui sont multiples et variés (n. 123). En outre, comme, d'une part, les scolasti-

[1] *Summ.*, p. 1, q. 85, a. 1. Voir plus haut nos 67 et 144.

ques expliquaient, par l'immatérialité de l'esprit, la faculté qu'il possède de connaître, en lui-même comme dans les autres choses, non-seulement les phénomènes, mais encore l'essence (nos 76, 106); ainsi, d'autre part, ils prouvaient, par l'union de l'âme et du corps, que notre âme est imparfaite dans sa connaissance, et qu'elle ne peut atteindre l'essence des choses que par le moyen des phénomènes (nos 64, 378). Et si cette considération montre pourquoi nous ne pouvons parvenir à la connaissance de l'Absolu que par la voie d'analyse, les scolastiques comprenaient toutefois que l'esprit humain, ayant connu l'Absolu et en lui le principe de tout être et de toute vérité, peut encore se servir de la méthode synthétique pour comprendre les choses finies par l'Infini. Plus d'une fois, nous les avons déjà vus marcher dans cette voie et dans les doctrines que nous avons à traiter plus tard, nous les suivrons encore de plus près dans l'emploi qu'ils font de cette méthode. Assurément la philosophie monistique ne sera pas satisfaite de cette synthèse; elle ne croit pouvoir sortir des limites étroites où la pensée abstraite renferme l'intelligence et parvenir pleinement à la liberté de la connaissance intellectuelle que si, en supprimant toutes les distinctions, elle arrive à comprendre que l'universel se confond avec le particulier, l'Infini avec le fini, l'être avec le néant, et enfin (pourquoi ne le dirions-nous pas?) que le vrai est identique au faux. Mais il nous semble incontestable, après tout ce que nous venons de dire, que la philosophie de l'antiquité catholique, loin de préparer la voie à ces erreurs condamnables, préparait au contraire les armes par lesquelles on peut en triompher, en établissant et en prouvant avec une rigueur vraiment scientifique les principes véritables qui régissent la pensée et l'être.

III.

De l'être actuel et de l'être possible.

564. Une autre distinction de l'être par laquelle Aristote, au jugement des scolastiques, a éclairci bien des questions obscures, est celle qui nous occupera dans ce paragraphe. Les philosophes grecs plus anciens s'entortillaient en toutes sortes de difficultés, parce qu'ils distinguaient seulement ce qui *est* et ce qui *n'est pas*, sans faire attention que ce qui est peut être *en acte* ou *actuellement* (*actu*, ἐνεργείᾳ) ou bien seulement quant à la *puissance* (*potentia*, δυνάμει). Nous avons à étudier cette division de l'être en actuel et en possible ou potentiel, d'autant plus qu'on s'est plaint bien des fois de l'ambiguïté du mot *actus* et qu'on a souvent mal interprété cette division, au point de trouver en elle la source des plus graves erreurs. Le mot *actus*, dit-on, signifie tantôt la *réalité* même, tantôt ce *qui donne* la réalité ; ici il est synonyme d'existence, là simplement d'activité ou même de toute chose qui perfectionne. D'ailleurs, identifiant l'être potentiel avec l'être idéal, et par conséquent avec l'être universel, quoique sous d'autres rapports elle le confonde avec l'essence des choses, la scolastique devait nécessairement conduire au système qui regarde l'universel ou le concept comme le principe des choses (νοούμενον), l'individuel et le concret, au contraire, comme un simple phénomène (φαινόμενον) : conséquences d'autant plus inévitables que la scolastique reconnaît dans toutes les choses une composition réelle de l'essence avec l'existence et la réduit à celle de la puissance avec l'acte.

565. Pour répondre à ces accusations, définissons avant

tout les mots *actus* et *potentia*[1]. Le mot *actus* est d'abord synonyme de *actio* et signifie une activité ou une opération qui produit un certain changement. Or cette activité suppose un principe que nous appelons *potentia*. Nous distinguons en outre la puissance d'agir, *potentia activa*, et la puissance de souffrir, *potentia passiva :* l'une est dans l'être actif la raison pour laquelle il peut influer sur d'autres êtres de manière à produire en eux quelque changement, l'autre est dans l'être passif la raison pour laquelle il peut recevoir quelque influence et subir quelque changement. Comme l'activité (*actus*) suppose une force ou faculté (*potentia*), il est nécessaire qu'à la puissance active (*potentia activa*) corresponde une puissance passive (*potentia passiva*). Ne soyons pas surpris de voir qu'Aristote appelle la puissance active un principe capable de produire du changement dans un autre être; car, quoique les créatures vivantes puissent influer sur elles-mêmes, de manière à produire dans leur être quelque changement, cependant, dans cette opération elles ne sont pas actives et passives selon toute leur substance, et par conséquent elles se rapportent, en quelque sorte, à elles-mêmes comme à un autre être.

Avant Aristote, non-seulement on s'était peu servi de la distinction dont nous parlons dans la spéculation philosophique, mais encore on en avait nié la valeur, en soutenant que la puissance ne se trouve que dans l'activité et que les choses réelles sont seules possibles; car, disait-on, comme tout ce qui se fait se fait nécessairement, ce qui se fait en réalité peut seul se faire. Mais, réplique Aristote, s'il en était ainsi, l'artiste, par exemple, ne posséderait son art qu'au moment où il l'applique, l'architecte ne serait capable de construire un édifice que quand il le construit; d'où il faudrait conclure qu'il acquerrait cet art toutes les fois

[1] Arist., *Metaph.*, l. IX (al. VIII), c. 1. — S. Thom., *in h. loc.* — Suarez, *Metaph.*, disp. XLIII.

qu'il commence à construire et qu'il le perdrait, dès qu'il cesserait de se livrer à ce travail. Or il est certain que personne n'acquiert un art, s'il ne l'apprend d'un autre ou s'il ne le découvre par lui-même, et que personne ne perd l'art déjà acquis, à moins qu'il ne l'oublie peu à peu. Il y a donc, incontestablement, des puissances qui se trouvent en nous à l'état latent, et il faut qu'il y ait une distinction réelle entre la puissance et l'activité qui lui correspond. Autrement nous devrions appeler aveugle celui qui ne voit pas actuellement, quoiqu'il puisse voir, et sourd celui qui n'entend pas, quoiqu'il puisse entendre. Nous devrions, en outre, non-seulement dire, comme les adversaires, que ce qui arrive peut seul arriver, mais encore nier que rien puisse arriver. Voici pourquoi. Celui qui n'a pas la puissance d'agir ne peut point agir. Or, si les choses n'ont cette puissance que quand elles agissent, il s'ensuit que les choses qui n'opèrent point ne peuvent pas opérer. Dans la nature, aucun changement des choses ne serait possible : rien ne pourrait être produit ni rien périr. Si donc il y a une distinction entre la puissance et l'opération, en sorte que celui qui n'opère pas puisse opérer, il faut nécessairement qu'il y ait aussi une distinction entre le possible et l'actuel et que ce qui n'existe pas puisse exister et *vice versâ* que ce qui existe puisse ne pas exister [1].

566. Cependant le terme *actus* n'est pas exclusivement réservé à l'activité qui produit un changement. Comme notre pensée commence par les phénomènes sensibles, nous empruntons d'ordinaire à ces phénomènes les noms qui nous servent à désigner nos concepts. L'objet du concept, *actus*, se trouve donc exprimé par ce terme, parce que nous le rencontrons d'abord dans les choses sujettes au changement ou au mouvement. Mais l'activité qui produit le changement (l'action proprement dite) ne porte pas seule ce

[1] Arist., *Metaph.*, c. 4 et 5 (al. 3 et 4).

nom; nous l'appliquons également à celle qui, sans influer sur un autre, perfectionne le sujet dans lequel elle se trouve (ce qu'on appelle la simple *opération*); c'est ainsi que la clarté du corps lumineux, la connaissance de l'esprit, sont appelées *actus* [1]. Et lors même que le changement a lieu, l'influence que reçoit la puissance passive est désignée par le mot *actus* relativement à cette puissance, de même que l'opération s'appelle *actus* par rapport à la puissance active. On voit donc qu'au fond de ce concept se trouve toujours l'idée d'*actualité parfaite* ou plutôt d'*actuation* (réalisation); c'est pourquoi Aristote dit que nous devons toujours rapporter l'ἐνέργεια à l'ἐντελέχεια [2].

On s'explique par là pourquoi les formes ou aptitudes (*habitus*) par lesquelles une faculté se trouve disposée à exercer son activité, comme par exemple l'art et la science, s'appellent *actus*, mais *actus primi*, pour les distinguer de l'activité qui les suppose comme une disposition préalable. Par rapport à la faculté qu'elles perfectionnent, elles sont *actus*, mais par rapport à l'activité à laquelle elles disposent (à l'*actus secundus*) *potentiæ* (n. 45) [3].

Mais ce nom n'est pas réservé aux formes accidentelles, car la forme substantielle du corps est également appelée un acte (*actus*), auquel correspond la matière comme une puissance passive (*potentia passiva*). La matière est, en effet, dans le corps l'élément déterminable qui a besoin, pour pouvoir exister, d'être déterminé; or c'est la forme qui le détermine et, sous ce rapport, le réalise. Enfin, dans toutes les choses qui peuvent être et ne pas être, l'existence doit être regardée comme *actus*, l'essence comme *potentia*. Or faut-il pour cette raison admettre entre l'essence et l'exis-

[1] S. Thomas. *Quæst. disp. De Veritate*, q. 8, a. 6. Voir plus haut, n. 21.

[2] Διὸ καὶ τοὔνομα ἔχεται ἐνέργεια κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν. (Arist., *Metaph.*, c. 9, al. 8.)

[3] Cf. S. Thom., *Quæst. disp. De pot.*, q. 1, a. 1.

tence une distinction, non purement virtuelle, mais réelle? C'est une question sur laquelle nous exposerons les opinions des scolastiques dans le chapitre suivant. Ici nous devons encore insister un peu sur les explications que nous venons de donner.

567. Si l'on voulait, après tout ce que nous venons de dire, exiger d'abord une définition proprement dite de ce qu'on appelle *actus*, Aristote répondrait qu'il n'est pas possible de tout définir, mais que nous pouvons bien éclaircir et faire connaître les choses en les comparant avec celles qui leur sont opposées. On se sert du mot *actus*, comme nous l'avons vu, en parlant non-seulement d'actions, mais encore de facultés latentes, de forces, de formes et même de l'existence. Mais partout nous trouvons au fond de ces diverses applications la même idée, celle de *réalité* ou d'actualité. En donnant le nom de *actus* à tout ce que nous venons d'énumérer, nous voulons dire que l'être dont on parle non-seulement peut agir, mais encore agit réellement, non-seulement peut posséder telle faculté ou telle force, mais encore la possède en réalité, non-seulement peut être déterminé par telle ou telle forme, mais encore est déterminé par elle, non-seulement peut exister, mais encore existe réellement. Le mot *actus* signifie donc au fond ce que nous exprimons par l'adjectif *actuel* ou *réel*, et nous comprenons ainsi facilement pourquoi Aristote ne veut pas qu'on en exige une définition [1]. Le concept de la réalité ou de l'actualité est, comme celui de l'être, du nombre des concepts élémentaires ou très-simples qui ne peuvent pas être déterminés par d'autres.

Néanmoins on pourrait, si l'on veut, voir une telle détermination dans la définition que les scolastiques donnent

[1] Ἔστι δ' ἡ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει... δῆλον δ' ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα τῇ ἐπαγωγῇ, ὃ βουλόμεθα λέγειν, καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν ἀλλὰ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν. (Arist., *Metaph.*, c. 6.)

le plus souvent de l'être actuel. Les choses qui ne *sont* que *dans leurs causes*, et par conséquent sont possibles par elles de quelque manière, sont en puissance (*in potentia*), tandis que celles qui sont *en dehors de leurs causes*, par conséquent, qui sont déjà réelles en elles-mêmes ou dans un autre être, sont en acte (*in actu*). Suivant que les causes sont diverses, les choses qui peuvent devenir par elles seront en elles, quant à la puissance, de diverses manières. Si la cause agit avec intelligence et délibération, les choses sont dans la cause, en tant que celle-ci les connaît, et voilà ce qu'on appelle, dans le sens le plus propre du mot, leur être idéal; car l'idée, selon la terminologie des scolastiques, est, non une connaissance quelconque des choses, mais celle qui est la cause exemplaire de leur production. Cependant les choses reçoivent la réalité, non par la connaissance, mais par l'opération de la cause, et ainsi elles sont aussi, quant à la possibilité (*in potentia*), dans la puissance ou la force active de la cause. C'est pourquoi les scolastiques donnent à l'être que les choses ont dans leur créateur, avant d'exister actuellement, le nom de *potentia objectiva;* puisque cet être consiste en ce que les choses sont l'objet de la connaissance et de la puissance de celui qui les produit [1]. D'ailleurs, les choses existent aussi, quant à la puissance, dans ce de quoi ou en quoi elles sont faites, et ce quelque chose est pour elles comme la cause matérielle. Nous disons : « est pour elles *comme* la cause matérielle », et non : « est leur cause matérielle » ; car nous désignons par cette cause le sujet duquel ou dans lequel la cause efficiente produit ce qui arrive à l'existence, et ce sujet, quand il s'agit de la production de substances, peut être aussi bien spirituel que matériel. L'être potentiel que les choses ont dans ce sujet s'appelle, pour le distinguer de la puissance objective, *potentia receptiva* ou bien *sub-*

[1] La *potentia objectiva* comprend donc la possibilité intrinsèque et la possibilité extrinsèque dont parlent les philosophes modernes.

jectiva et se confond avec la puissance passive (*potentia passiva*), dont nous parlions plus haut.

568. Voyons maintenant les applications de cette doctrine. Les philosophes grecs plus anciens, ne connaissant pas cette distinction, ne pouvaient s'expliquer ni l'origine ni la destruction des choses naturelles. Ils disaient ou que toutes les choses sont formées d'une même matière atomistique et ne diffèrent les unes des autres que par la composition diverse de cette matière, ou ils admettaient que chaque chose renferme des atomes non-seulement d'espèces différentes, mais encore de toutes les espèces, et que chacune ne constitue une espèce déterminée d'être, par exemple, de l'eau, une pierre, un arbre, que parce qu'une espèce particulière d'atomes prédomine en elle. D'après ces systèmes, on ne trouverait donc dans la nature aucune naissance ni aucune destruction proprement dites, mais seulement une autre combinaison ou un autre mélange de la matière qui existe déjà. Aristote, au contraire, croyait pouvoir admettre que la nature produit des substances nouvelles, dans le sens strict du mot. Les choses qui naissent existent déjà en puissance dans les forces de la nature, comme dans leur cause efficiente ou productrice, et dans la matière comme dans leur cause matérielle, avant qu'elles soient actuées dans la matière par l'action de ces forces. D'une manière semblable, il triomphait des difficultés qu'on trouve pour expliquer comment l'âme parvient à la science. Les Platoniciens, comme on sait, n'admettaient pas que la science puisse être produite dans l'âme, si celle-ci ne la possède pas auparavant, mais ils supposaient que nous possédons déjà, avant de l'acquérir, la connaissance qui se forme en nous, et qu'elle est seulement réveillée en nous, pour ainsi dire, comme d'un sommeil. Selon la doctrine d'Aristote, au contraire, la science n'est pas en nous, dès le principe, quant à l'acte, mais seulement quant à la puis-

sance, ou parce que notre intelligence est ainsi constituée que la connaissance peut être produite en elle, comme dans le sujet (*intellectus possibilis*), en vertu de l'opération d'une force qui lui est inhérente (*intellectus agens*)[1].

569. Aristote cherchait donc à prouver scientifiquement la vérité que reconnaissent et affirment les hommes suivant les lumières du bon sens, savoir, que la nature produit des êtres qui n'existaient pas encore et que l'esprit humain acquiert des perfections qu'il ne possédait pas, sans toutefois renverser le principe qu'il admettait avec tous les autres philosophes : *ex nihilo nihil fit.* Ce qui est en puissance dans la cause ne peut pas simplement s'appeler *néant.* Les scolastiques se sont servis de ces notions établies par le Stagirite, pour expliquer nettement le concept de la création, concept qu'on chercherait vainement dans les écrits d'Aristote. Ils observent qu'en regardant la *puissance active* comme le principe de changements qui se produisent dans un autre être, Aristote donne à ce concept un sens trop restreint, parce qu'il exclurait la puissance de créer. Les forces de la nature, comme toutes les causes finies, supposent, en vérité, un être qui existe déjà en dehors d'elles, pour qu'elles puissent produire quelque effet ; car ou elles produisent seulement des modifications non essentielles en des choses déjà existantes, ou, s'il s'agit de substances qui n'existaient pas encore, elles ne peuvent les produire que dans une matière préexistante et avec le concours des forces qui résident dans cette matière. Elles exigent, par conséquent, pour produire leurs effets, un sujet qu'elles modifient ou même transforment, et elles présupposent ainsi, outre la puissance *objective*, la puissance *subjective.* Mais lorsqu'une cause, pour produire ses effets,

[1] Il faut toutefois remarquer qu'Aristote ne reste pas toujours parfaitement d'accord avec lui-même, mais qu'il parle quelquefois comme les platoniciens. Cf. *S. Thom. in Arist., Phys.,* lib. VII, lect. 6.

n'a pas besoin d'un sujet préexistant, elle est créatrice dans le sens propre et vrai du mot; elle a la puissance, non plus simplement de modifier ou de transformer d'autres substances, mais de les produire *de rien*[1]. Assurément, la chose que produit une telle cause existe déjà en elle avant de naître, quant à la puissance, mais seulement en tant que cette cause la connaît et qu'elle a la vertu de la produire; toutefois cela n'empêche pas, certainement, que la chose dont il s'agit soit *produite de rien*, dans le sens le plus strict du mot. En se servant de l'expression « produire de rien », on veut dire seulement que les choses ne sont pas produites, parce que la cause modifie un être déjà existant, que ce soit son être propre ou un être étranger. Car, si l'on voulait exclure même cet être potentiel que les choses produites ont dans la puissance de la cause, le principe : *rien ne se fait de rien*, ne devrait pas être restreint aux choses créées ; il serait vrai dans toute son universalité, mais en même temps inutile et sans valeur, puisqu'il dirait seulement que le néant ne peut pas être cause, vérité qu'il est inutile de relever, quand il s'agit du néant proprement dit.

Ces considérations jettent une nouvelle lumière sur les erreurs panthéistiques. Les êtres finis peuvent se modifier eux-mêmes et produire d'eux-mêmes d'autres substances ; ils ont donc avec ces effets la relation non-seulement de cause efficiente, mais encore de cause matérielle. Or, si nous appliquons cette conséquence à Dieu et à ses rapports avec le monde, nous obtenons, au lieu de la création, une certaine métamorphose de l'être absolu. On tomberait, par conséquent, dans la plus grave de toutes les erreurs si, non content d'attribuer aux choses, dans la connaissance et la puissance de Dieu, cet être potentiel que les scolastiques appelaient *potentia objectiva,* on leur reconnaissait encore,

[1] S. Thom., *Contr. Gent.*, lib. I, c. 16 et 17.

dans l'essence divine, cette autre réalité à laquelle l'ancienne école donnait le nom de *potentia receptiva* ou *subjectiva* [1].

570. Nous nous bornons pour le moment à ces observations, en ce qui touche l'être purement possible et l'être actuel. Mais, comme ceux qui se plaignent de l'ambiguïté du mot *actus* font surtout ressortir que ce terme s'applique tantôt à ce qui est actuellement, tantôt à ce qui rend les choses réelles, nous demanderons encore si et dans quel sens *actus* est synonyme de *ens actuale*. Nous répondons que le mot *actus* ne désigne pas tant ce qui est actuellement que ce par quoi devient actuelle une chose qui peut exister, par conséquent, ce qui confère à une chose son actualité. Cette réponse est vraie, non-seulement si nous prenons le mot *actus* dans sa signification primitive ou dans le sens d'une activité qui produit un changement, mais encore quand ce mot indique simplement une activité quelconque, ou même une faculté ou une forme. Cependant alors on ne doit pas entendre cet acte, qui confère à une chose l'actualité, dans le sens d'une génération ou production; car dans ces divers cas l'acte (*actus*) est cause de l'actualité, non à la manière d'une force agissante (*causa efficiens*), mais à la manière d'une forme (*causa formalis*), comme la vie, par exemple, est cause que l'être vivant vive. On peut dire, néanmoins, que le mot *actus* désigne aussi l'être actuel même (*ens actuale*), en sorte qu'on distingue *actus actuans* et *actus per se* ou *absolute dictus* [2]; mais ici encore se trouve au fond la première signification comme la signification propre et primitive. Nous n'appelons pas *actus* tout être réel; ce nom est réservé à Dieu et au pur esprit. Pourquoi? C'est que l'essence des corps, d'après les scolastiques, se compose de la matière comme d'un élément déterminable, et de la forme comme d'un principe détermi-

[1] Suarez, *Metaph.*, disp. XX, sect. I. Nous reviendrons sur ce point plus tard, et nous apporterons d'autres textes.

[2] Suarez, *Metaph.*, disp. XIII, sect. V.

nant. Or, quoique la matière seule ne puisse pas exister, cependant nous devons la regarder, dans les corps réels, non comme une chose purement possible, mais comme entièrement réelle; car, si elle n'existe pas par elle-même, c'est qu'elle est non-seulement déterminable, mais encore en elle-même sans détermination. C'est donc parce que la forme est en elle et la détermine que la matière est, sous la forme et avec la forme, un élément constitutif ou une partie de l'être actuel. Voilà pourquoi la forme s'appelle aussi l'*acte* (*actus*) du corps. Quand on dit, par conséquent, que les purs esprits sont *actus*, on veut indiquer que le principe par lequel ils sont actuellement ne réside pas dans un sujet distinct de lui, comme la forme du corps réside dans la matière, mais qu'il existe en lui-même comme un être simple. Par le même motif, les esprits purs s'appellent aussi *formæ per se subsistentes* (n. 92).

Le sens de cette dénomination est donc que l'esprit pur possède, par son essence même, l'actualité que le corps a par la forme, en sorte que non-seulement il trouve l'*actus* dans son être, comme le corps, mais encore que son essence même est *actus*. Cependant, dans l'esprit on doit distinguer l'essence d'avec l'existence et concevoir l'une par rapport à l'autre comme puissance et acte. En outre, l'essence de l'esprit contient diverses forces et aptitudes par l'activité et le développement desquelles sont actuées en elle bien des choses possibles, en sorte qu'elle est le sujet de diverses sortes d'*actes*. En Dieu, au contraire, ni l'existence ni une activité ou perfection quelconque ne sont distinctes de l'essence; son existence ne se rapporte pas à son essence comme l'être actuel à l'être possible, et sa substance ne peut être considérée comme le sujet ou le fondement de ses opérations et de ses attributs. En lui on ne trouve aucune espèce de *potentialité;* voilà pourquoi il est, dans le sens le plus plein du mot, *actus per se;* aussi porte-t-il le nom de *actus purus* (actualité sans mélange).

571. Ce que nous venons d'avancer, soit sur l'essence des corps et des esprits créés, soit sur l'Être divin, ne peut être prouvé que dans les dissertations suivantes où chacune de ces questions trouvera sa place. Les explications que nous avons données n'ont d'autre but que de faire comprendre le sens du mot *actus*. Mais voici une autre doctrine qui mérite d'être discutée en cet endroit. L'*actuel*, dit Aristote [1], est *antérieur* au *possible*, aussi bien selon la connaissance que selon l'être, et les scolastiques ont recours à ce principe en diverses occasions.

L'actuel (l'acte) doit être connu avant le possible (ou avant la puissance) ; car la définition du possible présuppose le concept de l'actuel. On appelle *possible* ce qui peut être actuellement, *visible* ce qui peut être vu, *raisonnable* ce qui peut être pensé. Nous ne pouvons donc connaître ni la possibilité ou les choses possibles en général sans le concept de l'actualité ou des choses actuelles, ni telle ou telle puissance en particulier sans la représentation de l'acte qui lui correspond. Mais cela prouve seulement que le concept du possible présuppose le concept de l'actuel. Or peut-on en dire autant du jugement que nous portons sur la possibilité d'une chose, en d'autres termes, ce jugement présuppose-t-il la connaissance de quelque chose d'actuel ? Si nous entendons la possibilité dans le sens le plus large du mot, sans le restreindre à la simple intelligibilité de l'objet, il est clair que nous ne pouvons pas affirmer la possibilité sans présupposer la réalité de la puissance capable de réaliser la chose qui peut être pensée. Cependant, encore que le jugement : telle chose est possible, soit restreint à son intelligibilité, toujours est-il qu'il ne peut être la première vérité que nous connaissions. Supposé la théorie que les scolastiques professaient sur la connaissance, c'est une assertion

[1] *Metaph.*, lib. IX (al. 8), c. 9 et 10 (al. 8). — Cf. S. Thom. *in h. loc.*

qui n'a pas besoin de preuve, car, d'après cette théorie, nous obtenons des choses mêmes notre science. Mais faisons abstraction de cette hypothèse. Le premier objet que l'esprit puisse connaître est ou lui-même ou un autre être. S'il se connaît d'abord lui-même, il connaît sans doute quelque chose d'actuel, car l'activité (l'acte) suppose évidemment l'actualité (l'être en acte). Si, au contraire, ce qu'il connaît avant tout est un autre être, celui-ci ne peut être purement intelligible, mais il doit être actuel. Car cet autre être exciterait à agir la faculté endormie de l'esprit, et, par conséquent, agirait sur elle, soit immédiatement, soit médiatement ou par la sensibilité. Si cette action est immédiate, il est clair qu'un être actuel peut seul exercer sur un autre cette influence excitante ; si l'action est médiate, la chose actuelle même qui influe sur la sensibilité peut seule être le premier objet de l'esprit qui commence à penser.

Ce que nous venons de dire prouve déjà, d'une certaine manière, la seconde proposition énoncée plus haut, savoir, que l'actuel est antérieur au possible quant à l'*être*. Certes, dans les choses actuelles qui ont commencé d'exister, la possibilité doit précéder leur réalité actuelle ; mais, dans la proposition dont il s'agit ici, on ne compare pas le possible avec le réel dans le même objet. En voici donc le sens : toute chose possible suppose, pour devenir réelle, comme toute chose actuelle qui a été faite, un autre être qui ne soit pas purement possible, mais actuel ; car, à moins d'admettre qu'elle soit actuée par elle-même, une chose possible ne peut devenir réelle que par un autre être. Or celui-ci doit être actuel pour qu'il puisse agir, et certes, sans agir il ne peut conférer aucune réalité. Pour la même raison, il est absurde qu'une chose possible se donne à elle-même la réalité. On n'évite pas cette absurdité, si l'on n'exclut d'une chose que le commencement dans le temps, pour concevoir l'être s'actuant lui-même

comme un être potentiel qui se réduit éternellement en acte et comme un être actuel, mais réduit en acte de toute éternité. Encore qu'un être éternellement actué par un autre être puisse se concevoir, comme le croyaient, avec Aristote, quelques scolastiques, il implique toujours contradiction qu'un être se produise lui-même, parce que cette actuation présuppose par sa nature l'actualité, abstraction faite du temps[1].

Le premier de tous les êtres est donc l'être actuel, et non l'être possible. On peut, en s'appuyant sur ce principe, démontrer l'existence de Dieu, auteur du monde ; mais il est à remarquer que ce principe doit être reconnu pour vrai, lors même qu'on fait abstraction des rapports de Dieu avec le monde. Quand même nous ne saurions pas avec certitude si les choses que nous voyons naître et périr sont des substances ou seulement des phénomènes d'un principe commun (des individuations d'une chose universelle), il est clair, néanmoins, par ce que nous venons de dire, que ce principe (cette chose universelle), considéré en lui-même, devrait exister, non simplement en puissance, mais en acte. S'il n'était pas en acte en tant que principe et en tant qu'universel, de telle sorte qu'il n'eût d'actualité que dans ses phénomènes ou ses individuations, nous arriverions forcément à une absurdité : un être possible s'actuant éternellement lui-même. Revenons maintenant à la philosophie de l'identité, pour en considérer le point de départ.

572. Cette philosophie se vante d'être supérieure à toutes les autres, parce qu'elle se place, dès le principe, au sein de la réalité, ne séparant pas la pensée de l'être, mais la faisant

[1] Quamvis id, quod quandoque est in potentia, quandoque in actu, prius sit tempore in potentia quam in actu; tamen simpliciter actus est prior potentia : quia potentia non educit se in actum, sed oportet quod educatur in actum per aliquid quod sit actu. Omne igitur, quod est aliquo modo in potentia, habet aliquid prius se. (S. Thom., *Contr. Gent.,* lib. I, c. 16.)

naître et se développer avec les choses ; car elle suppose, comme un principe, que l'être actuel se confond avec l'intelligible et que toute chose intelligible existe actuellement. Mais, en considérant la chose de plus près, nous trouvons que c'est une pure illusion. Plus que tout autre système idéaliste, la philosophie de l'identité emprunte son point de départ à l'abstraction portée à sa dernière limite, sans que jamais elle réussisse à en sortir ; mais, au moyen d'un tissu artificieux de sophismes, elle cherche à faire regarder les choses abstraites ou purement pensées comme actuelles. C'est une vérité que nous comprendrons sans peine, en comparant le point de départ de cette philosophie avec celui de l'ancienne école. Nous avons accordé que les scolastiques eux-mêmes regardaient comme premier élément de la pensée le concept le plus universel de l'être (*ens*) ; cependant, pour eux, cet être universel n'est pas purement possible, mais un être actuel, puisque c'est l'objet même que nous percevrons, d'après ses apparences, au moyen des représentations sensibles. Si l'on donne à cet être le nom d'universel, la raison en est, non qu'il soit en même temps l'être de toutes les autres choses, mais qu'il peut et doit être pensé des autres choses, en ce sens qu'on peut affirmer de toutes avec vérité qu'elles sont. La proposition : nos connaissances ont pour point de départ l'être en général, signifie donc uniquement que la raison, en formant une représentation intellectuelle de l'objet perçu par les sens, le conçoit avant tout par un concept qui peut également servir à penser toutes les autres choses. Le premier objet pensé est donc en vérité une chose actuelle, et non une chose universelle qui serait numériquement identique en beaucoup de choses, mais une chose individuelle dont toutefois nous concevons seulement ce qui peut être pensé de toute autre.

Au contraire, l'*être*, dont part la philosophie de l'identité, est un être qui n'est encore rien ; c'est, comme le dé-

clare Hégel lui-même, *un pur néant*, bien que, d'autre part, ce soit un néant par lequel tout peut devenir. Par conséquent, c'est, dans le sens strict du mot, un être en puissance, qui, se transformant en son contraire, en néant, peut arriver à l'existence et à l'actualité. En outre, c'est un être universel qui est et devient tout, dans le même sens qu'il est être. Néanmoins, pour les partisans de ce système, cet être n'est pas abstrait, parce qu'ils le supposent en même temps doué d'activité, c'est-à-dire doué de la puissance de se déterminer et ainsi de s'actuer lui-même. Donc, il se confond absolument avec l'être purement potentiel dont nous parlions plus haut; il est un être qui se réduit éternellement lui-même en acte.

Peut-être répliquera-t-on que l'être dont on part dans le système de Hégel n'est ni l'être possible ni l'être actuel, mais l'être pur sans aucune détermination. Or, n'est-ce pas le même être que la scolastique met également à la tête de la philosophie?

Quant à la scolastique, il est vrai qu'elle regarde comme objet de la philosophie tout ce qui tombe sous le concept de l'être. Lorsqu'il s'agit donc pour elle de déterminer le domaine qu'embrasse la philosophie, elle entend par l'être (*ens*) celui qui est abstrait et universel; mais il n'en est point de même, quand elle traite du premier objet de nos connaissances ou de leur point de départ : celui-ci consiste dans les choses concrètes et actuelles considérées comme êtres. Hégel, au contraire, affirme souvent, il est vrai, que l'être qui constitue pour lui le point de départ, étant absolument sans aucune détermination, ne peut être regardé ni comme possible ni comme actuel; mais remarquons qu'il dit bien des fois avec autant de netteté que cet être peut tout devenir et qu'il devient tout par sa propre activité, et qu'il le distingue, à cause de cela, de ce qu'il appelle «l'être inerte». Du reste, s'il ne mettait pas dans l'être sans détermination cette double puissance de tout devenir

et de se transformer en tout, comment pourrait-il donner à son système, ne fût-ce qu'une apparence de vérité, quand il veut faire émaner toutes choses de cet être au moyen d'un mouvement dialectique interne? Nous voyons donc encore avec évidence cette contradiction intrinsèque qu'implique sa méthode, contradiction que nous avons déjà prouvée plus haut d'une autre manière. Pour avoir un point de départ qui ne soit fondé sur aucune supposition, on se figure d'abord l'être comme absolument indéterminé, et la pensée, qui est identique avec lui, comme sans aucun objet; mais, pour faire sortir de ce principe toutes choses, sans rien emprunter au dehors, par un développement purement interne, et pour pouvoir ainsi construire *à priori* le monde, on suppose néanmoins en lui une activité qui produit tout et une potentialité qui reçoit toute réalité.

CHAPITRE II.

DE L'ESSENCE ET DE L'EXISTENCE.

I.

De la distinction de l'essence et de l'existence.

573. Le reproche fait aux scolastiques d'avoir favorisé les erreurs du panthéisme par leur doctrine sur la distinction de l'essence et de l'existence doit nous paraître d'autant plus étrange que les scolastiques cherchaient précisément par cette doctrine à mettre en lumière la diversité essentielle des êtres créés et de l'Être increé. Suivant la définition qu'ils en donnent, l'existence convient à toute chose qui *est*, non pas seulement dans ses causes ou comme possible, mais en elle-même ou actuellement. L'essence est, au contraire, la complexion de tout ce par quoi un être existant est ce qu'il est (par exemple, ce par quoi l'homme est homme); c'est pourquoi les scolastiques, comme nous l'avons déjà expliqué, concevaient l'essence non-seulement comme ce qui est déterminant, mais encore comme le soutien et le principe de tout ce qui est ou peut être dans une chose (n. 91 et ss.). Dans l'être qui ne peut recevoir l'existence d'aucun autre, parce qu'il existe de toute éternité par lui-même, l'essence est nécessairement elle-même le principe de l'existence. Or, c'est ce qu'elle ne peut pas être de la même manière qu'elle est en d'autres êtres le principe de forces et de phénomènes divers, ou de telle sorte que l'existence émane d'elle et soit comme sa première manifestation. Car, si nous maintenons

le concept de l'existence, tel que nous venons de l'exposer, ce serait une absurdité de dire que l'existence procède de l'essence. L'essence ne peut donc être le principe de l'existence que si elle contient l'existence, si, par conséquent, il n'est pas moins propre d'exister à celui qui existe par lui-même, qu'il n'est propre à l'homme d'être homme. Dans l'être existant par lui-même l'essence et l'existence doivent donc être simplement ou absolument identiques.

Or, considérons l'essence dans un être créé, non pas, disons-le immédiatement pour prévenir dès le principe toute méprise, l'essence abstraite, universelle, mais l'essence concrète et individuelle, par conséquent, en Pierre, par exemple, non pas la nature humaine en général, mais la nature de l'individu que nous appelons Pierre. Nous concevons cette nature comme existante, sans que toutefois nous la regardions comme le principe de l'existence avec laquelle nous la pensons. Quoique nous concevions en elle l'intelligence et la sensibilité, et que nous regardions l'une et l'autre comme individuelle, parce qu'il s'agit d'une nature humaine individuelle, cependant, ce n'est pas parce qu'elle est une telle nature que nous la pensons comme existante. Dieu existe, parce qu'il est Dieu, ou, comme d'autres se sont exprimés avec justesse, parce qu'il est *lui-même*, tandis que Pierre n'existe pas parce qu'il est homme, ni même parce qu'il est Pierre. Il possède donc l'existence, non en vertu de son essence, mais parce que cette essence qui pouvait aussi ne pas exister a été tirée du néant et est conservée dans l'existence par un autre être. Par conséquent, pour toutes choses qui n'existent pas par elles-mêmes l'existence n'entre pas dans le concept par lequel nous pensons leur essence, même leur essence concrète et individuelle [1].

[1] Cf. S. Thom., *Summ.*, p. I, q. 3, n. 4. — *De ente et essent.*, c. 5.

Nous arrivons à la même conclusion si nous considérons les choses en commençant par leur existence. Pour concevoir cette existence, non pas simplement par le concept général de l'existence, mais selon le caractère propre qu'elle prend dans les diverses choses, il faut nous représenter l'essence de chacune et par elle déterminer l'existence. Or toute chose finie est, en vertu de son essence, une chose de telle espèce déterminée. Par conséquent, relativement au concept général de l'existence, la détermination obtenue par l'essence est un perfectionnement, parce qu'elle supprime en quelque sorte ce qu'il y a de vide et de vague dans ce concept, mais par rapport au concept de l'existence absolue c'est une restriction; car l'existence des choses finies, étant une existence de telle ou telle espèce, doit être nécessairement limitée. L'existence de l'Être infini est assurément déterminée, même la plus déterminée qu'on puisse concevoir (n. 411); toutefois elle possède sa détermination, non parce qu'elle est une existence de telle ou telle espèce,

— *Contr. Gent.*, lib. II, c. 52 et 53. De ce dernier ouvrage, nous extrayons les deux passages suivants :

Ipsum esse competit primo agenti secundum propriam naturam : esse enim Dei est ejus substantia, ut (lib. I, c. 22) ostensum est. Quod autem competit alicui secundum naturam suam, non convenit aliis nisi per modum participationis, sicut calor aliis corporibus ab igne (Sur cette comparaison, voir plus haut, n. 61). Ipsum igitur esse competit aliis omnibus a primo agente per participationem quamdam. Quod autem alicui competit per participationem, non est substantia ejus. Impossibile est igitur quod substantia alterius entis præter agens primum sit ipsum esse. Hinc est quod Exod. III, proprium nomen Dei ponitur esse *qui est*, quia ejus solius proprium est, quod sua substantia non sit aliud quam suum esse. (Cap. 52, n. 7.)

Quod inest alicui ab agente, oportet esse actum ejus ; agentis enim est facere aliquid actu. Ostensum autem est supra, quod omnes aliæ substantiæ habent esse a primo agente, et per hoc ipsæ substantiæ creatæ sunt, quod esse ab alio habent. Ipsum igitur esse inest substantiis creatis ut quidam actus earum. Id autem, cui actus inest, potentia est : nam actus in quantum hujusmodi ad potentiam refertur. In qualibet igitur substantia creata est potentia et actus. (C. 53, n. 2.)

mais parce que, étant supérieure à toutes les espèces, elle est l'existence même. Ce qui la distingue, son essence, consiste donc en ce qu'elle est l'existence même, par conséquent l'existence infinie. Nous voyons encore par cette considération qu'en Dieu l'essence et l'existence sont identiques. Il n'en est pas de même dans les choses finies; elles sont déterminées, non parce qu'elles existent, mais parce qu'elles ont une existence de telle ou telle espèce. Or, si c'est l'essence qui détermine en elles la nature de leur être, il faut qu'elle soit distincte de l'existence et qu'elle soit regardée comme le sujet qui accueille l'existence et la détermine à la manière d'une forme[1]. — De même, nous devons distinguer, dans nos pensées, l'activité de l'intelligence, la pensée elle-même et la forme intelligible. Par l'activité de l'intelligence la pensée possède sa réalité, par la forme intelligible sa détermination. L'activité intellectuelle fait que non-seulement nous possédons une science habituelle qui repose en nous à l'état latent, et en vertu de laquelle nous pouvons penser, mais encore que nous pensons actuellement, tandis qu'on explique par la forme intelligible que la pensée nous représente tel ou tel objet (n. 33). Dans la pensée absolue cette distinction n'existe pas; car, comme la pensée absolue n'est pas telle ou telle pensée, mais la pensée même, elle ne peut pas être déterminée par une forme à représenter telle ou telle chose, mais elle doit embrasser tout ce qui peut être pensé.

[1] Comparez avec les passages cités, *Summ.*, p. I, q. 13, a. 11. — Omne, quod recipit aliquid ab alio, est in potentia respectu illius: et hoc quod receptum est in eo, est actus ejus; ergo oportet, quod ipsa forma vel quidditas, quæ est intelligentia (c'est-à-dire le pur esprit), sit in potentia respectu esse, quod a Deo recipit, et illud esse receptum est per modus actus, et ita invenitur actus et potentia in intelligentiis, non tamen forma et materia nisi æquivoce. unde etiam pati, recipere, subjectum esse et omnia hujusmodi, quæ videntur rebus ratione materiæ convenire, æquivoce conveniunt substantiis intellectualibus et corporalibus. (*De ente et essent*, c. 5.)

574. Ici se présente la question de savoir si la distinction qui existe, d'après ce que nous venons de dire, dans les choses créées entre l'essence et l'existence, doit être regardée comme *réelle*, ou seulement comme *virtuelle*. — La distinction est purement mentale (*distinctio pure mentalis*) ou uniquement fondée sur notre manière de concevoir les choses, lorsque non-seulement l'objet en soi, mais encore le contenu de la pensée par laquelle nous le concevons est le même, en sorte que la diversité se trouve seulement dans la manière dont nous concevons l'objet. Quand nous concevons Dieu tantôt comme l'essence absolue, tantôt comme l'existence absolue, on trouve bien une certaine diversité dans la manière dont nous pensons, mais l'objet de cette double pensée est le même, non-seulement parce que nous pensons en chacune Dieu, mais encore parce que, en chacune, nous pensons de Dieu la même chose. Les concepts d'essence absolue et d'existence absolue ne diffèrent que par la forme, et non par l'objet. Lorsqu'au contraire nous concevons tantôt la toute-puissance de Dieu, tantôt sa sagesse, l'objet pensé est toujours le même en Dieu, quant à l'être, mais non en tant qu'il est contenu dans notre pensée. Voilà donc une distinction virtuelle. Enfin nous trouvons un exemple de la distinction réelle en ce que nous avons dit de l'acte de penser et de la forme intelligible. L'acte lui-même peut passer, bien que la forme intelligible reste dans l'esprit; il faut donc que l'acte et la forme soient distincts quant à l'être. Il s'agit ainsi de savoir si toutes les considérations faites plus haut sur l'essence et l'existence des créatures, et pour lesquelles tous les scolastiques étaient incontestablement d'accord, supposent une distinction réelle ou seulement une distinction virtuelle.

Certains auteurs [1] louent la scolastique moderne de n'avoir admis qu'une distinction virtuelle, insinuant ainsi

[1] Oischinger, *la Théologie spéculative de saint Thomas*, p. 42.

clairement que l'ancienne scolastique se serait nettement prononcée pour la distinction réelle. Cependant c'est une double erreur. Nous ne déciderons pas quelle a été l'opinion de saint Thomas [1]; disons seulement que beaucoup de thomistes ont entendu dans le sens d'une distinction réelle ce que dit le saint Docteur, aux endroits cités, sur la diversité de l'existence et de l'essence et qu'ils ont soutenu vigoureusement cette interprétation contre Scot qui l'attaquait [2].

[1] Aux endroits cités, saint Thomas dit clairement que la distinction faite par notre pensée est fondée sur la nature des choses créées, mais non que cette distinction soit celle qui existe entre diverses parties, dépendantes les unes des autres, quoique chacune ait son être propre. Il est vrai que dans l'opuscule : *De prædicamentis substantiæ*, cap. II, on lit : In creaturis esse essentiæ et esse actualis existentiæ differunt realiter, ut duæ diversæ res. Ces paroles, citées par Oischinger et d'autres, ne laisseraient aucun doute, si elles étaient réellement du Docteur angélique. Mais cet opuscule et d'autres écrits philosophiques, qu'on cite quelquefois comme œuvres de saint Thomas, ont été composés par d'autres auteurs bien plus tard. Ces opuscules ont été ajoutés aux œuvres du saint Docteur pour compléter ses commentaires sur la logique d'Aristote; c'est pourquoi ils se trouvent insérés, dans quelques éditions, au premier volume, bien que d'ordinaire on les place parmi les petits opuscules. On reconnaît généralement qu'ils ne sont pas authentiques. (Voyez Jac. Echardus. *Script. Ord. Prædicat.*, tom. I.) Du reste, quand bien même leur fausseté ne serait pas historiquement constatée, celui qui serait quelque peu familiarisé avec les écrits de saint Thomas ne pourrait rester dans le doute, en examinant leur valeur intrinsèque. On ne trouve en eux ni la profondeur et la précision de la pensée, ni la manière de s'exprimer qui caractérisent saint Thomas; ce sont, la plupart du temps, des extraits bien abrégés destinés à servir dans un enseignement très-élémentaire. Plusieurs d'entre eux ne peuvent avoir été composés qu'à une époque où l'école des Thomistes proprement dits était déjà en lutte ouverte avec les Scotistes et d'autres, et où plusieurs opinions, professées dans la même école, avaient été poussées à leurs dernières conséquences; car ces opinions y sont enseignées et en termes qui n'ont été introduits dans les écoles que plus tard. Nous en avons un exemple dans les paroles mêmes qui ont motivé cette observation; car jamais saint Thomas ne parle de *esse essentiæ* et de *esse actualis existentiæ*.

[2] Capreolus, I dist., 8 a., q. 1. — Cajet., *in* p. I, q. 3, a. 4, et *in Opusc. de ente et essentia*, c. V, q. 11.

Scot opposait à la distinction réelle la distinction qui est appelée, dans son école, *formelle* (n. 174); pour lui, l'existence n'est pas plus distincte de l'essence, par la nature des choses, qu'un mode intrinsèque ne se distingue de l'essence dont l'existence est un mode [1]. Or, quoique cette opinion ait été approuvée par quelques scolastiques, même de l'école thomiste [2], cependant les scotistes eux-mêmes enseignaient généralement l'opinion qu'on a voulu trouver seulement chez les scolastiques modernes, savoir, qu'entre l'essence et l'existence existe seulement une distinction virtuelle [3]. D'ailleurs, bien avant les scotistes, Alexandre de Halès avait expressément soutenu le même sentiment et l'avait défendu par des raisonnements très-solides [4], et parmi les scolastiques qui l'ont suivi sous ce rapport nous trouvons Hervæus [5], l'un des plus célèbres thomistes, vivant au commencement du quatorzième siècle, et son contemporain Grégoire de Rimini [6] qui ne jouissait pas d'une moindre autorité. Inutile de dire que Durand et tous les nominalistes rejetaient absolument la distinction réelle. Par conséquent la doctrine qu'on attribue à saint Thomas, ne peut même pas être regardée comme la doctrine prédominante au moyen âge, bien loin qu'elle ait été une doctrine commune dans l'ancienne scolastique : elle était principalement soutenue par ceux qu'on appelle thomistes dans le sens plus strict du mot, encore ne l'était-elle pas par tous les partisans de cette école. — D'autre part, la scolastique plus récente elle-même ne s'est pas prononcée contre la distinction

[1] Esse et essentia non distinguuntur realiter, sed ex natura rei, sicut modus intrinsecus et quidditas, cujus est modus. (*In* I, dist. VI, q. 1.) — C'est ainsi du moins que Cajetan (*loc. cit.*) explique l'opinion de Scot, quoique celui-ci ne se soit pas exprimé aussi clairement. (Cf. *in* lib. I, dist. I, q. 2. *Quantum ad istum articulum.*)

[2] Soto, *in* lib. IV, dist. X, q. 2.

[3] Lychet, *in* lib. III, dist. VI.

[4] *In Metaph.*, lib. VII, texte 22.

[5] *Quodl.*, VII, q. 9.

[6] *In* lib. II, dist. VI, q. 1.

réelle aussi nettement qu'on se plaît à le dire. Si Suarez [1] et Vasquez [2] l'ont combattue, cependant elle trouva toujours encore des partisans dans les professeurs de Coïmbre [3] et en Fonsecas [4], et Maurus [5] revint à l'opinion de Scot.

Ne soyons pas surpris de cette diversité d'opinions. Car, quoiqu'il ne soit pas très-difficile de décider si une distinction que nous faisons dans notre pensée est fondée, de quelque manière, sur la nature des choses, nous avons déjà fait voir par divers exemples qu'il est souvent peu aisé et même impossible de décider si une distinction fondée sur la nature des choses est réelle ou virtuelle (n. 173). Pour nous, il importe seulement d'examiner si les scolastiques qui admettaient une distinction réelle entre l'existence et l'essence l'ont fait de manière à se laisser entraîner aux erreurs du panthéisme ; car voilà de quoi on les accuse.

575. Voici comment nos adversaires exposent l'accusation qu'ils dirigent contre l'ancienne école : L'essence (*essentia*), dans le langage des scolastiques, désigne le concept et non la chose ; donc, en faisant consister la chose dans l'essence et dans l'existence, on fait penser que dans les choses le concept, c'est-à-dire l'universel et l'idéal, est le principe, tandis que l'existence se confondrait avec les phénomènes dans lesquels l'universel s'individualise et l'idéal devient concret et actuel. En outre, d'après les scolastiques, les idées ne sont autre chose que Dieu lui-même, et leur objet est l'essence divine en tant qu'elle peut se manifester au dehors. Par conséquent, ne devons-nous pas conclure de cette théorie, en dernière analyse, que les choses, considérées dans leur existence, sont l'essence divine actuée, manifestée par ses phénomènes ?

[1] *Metaph.*, disp. XXXI, sect. I et ss.
[2] *In Summæ S. Thom.* p. III, disp. LXXII, cap. 2.
[3] *Phys.*, c. IX, q. 6, a. 2.
[4] *Metaph.*, lib. IV, c. II, q. 4.
[5] *Quæst. phil.*, vol. II, q. 3.

Certes, telle est la conclusion à laquelle conduisent nécessairement les propositions énoncées ; mais il s'agit de savoir si elles ont été réellement enseignées par les scolastiques auxquels on les attribue, notamment par saint Thomas et son école. Quand on dit que pour les scolastiques le mot essence désigne seulement le concept et non la chose, on veut dire, dans la question qui nous occupe, que l'essence est considérée par les scolastiques comme l'idéal des choses, ou comme opposée au réel. Nous répondons qu'il n'en est point ainsi, car le mot *essentia* s'applique aux choses idéales comme aux choses réelles, mais, considérée en elle-même, l'essence ne désigne ni les unes ni les autres comme telles. Si je considère l'essence dans une chose dont je connais la réalité, il faut, à la vérité, que je la conçoive comme réelle, mais comme une chose qui pourrait aussi n'être pas réelle ; et si je considère l'essence telle qu'elle existe dans l'intelligence du Créateur ou dans l'esprit de quiconque la connaît, il faut assurément que je la conçoive comme idéale, mais comme une chose idéale qui pourrait avoir sa réalité. L'essence même, c'est-à-dire ce qui est proprement l'objet du concept, ne suppose donc ni qu'elle soit purement idéale, ni qu'elle soit réelle, mais bien qu'elle est quelque chose qui peut exister. Celui qui comprend que la contingence est un attribut nécessaire de tout être fini, ne peut nier cette proposition. Or, que telle ait été l'opinion de saint Thomas et de ses disciples, cela ressort non-seulement de tout l'ensemble de leurs doctrines, mais encore de ce qu'ils disaient en particulier de l'essence et de l'existence comme d'un double principe de toute chose finie, bien qu'elle soit *une* en elle-même.

376. Car il est faux de tout point que les scolastiques, en soutenant cette doctrine, aient regardé les choses comme composées d'un élément idéal ou universel, qui constituerait l'essence, et d'un élément réel ou concret, qui formerait l'existence et les phénomènes. On pourrait objecter

cette thèse, comme une conséquence de leurs principes, aux scolastiques qui adhéraient au formalisme ; mais ceux-ci mêmes étaient si éloignés d'accorder cette conséquence que, comme nous l'avons observé plus haut, tout en regardant l'essence et l'individualité comme formellement distinctes, ils refusaient d'admettre une telle destination entre l'essence et l'existence entre lesquelles ils ne reconnaissaient qu'une distinction virtuelle. Mais certainement, on ne peut, d'aucune manière, concilier avec le réalisme de saint Thomas le système qui confond l'être fini avec l'être l'idéal, devenu concret, ou avec l'universel individualisé. L'être fini est universel et idéal, en tant qu'il est pensé, et il est individuel et concret en tant qu'il existe. Voilà pourquoi le saint docteur avertit qu'on ne doit pas concevoir l'existence, bien qu'elle soit distincte de l'essence, comme quelque chose qui s'ajoute à l'essence à la manière d'un accident; mais qu'elle est constituée, en quelque sorte, par les principes mêmes de l'essence [1] : ce qui est entièrement opposé au système du formalisme (n. 178). Il est vrai que, selon la doctrine enseignée *ex professo* par saint Thomas à l'endroit cité, l'être se compose de l'essence, comme de la puissance d'être, et de l'existence, comme de l'acte ou de la réalisation de cette puissance ; mais on ne doit pas confondre cette puissance d'être avec la possibilité qui résulte du concept ou avec l'idéalité. Car, comme le remarque Cajetan (*loc. cit.*), il serait absurde de concevoir un être, par exemple l'homme, comme composé d'un homme possible et d'un homme réel [2]; car ce serait dire que ce qui n'est point

[1] Esse rei quamvis sit aliud ab ejus essentia, non tamen est intelligendum, quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiæ. Et ideo hoc nomen, quod imponitur ab ipso esse (ens) significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia. (*In Metaph.*, lib, IV, lect. 2.)

[2] Voilà cependant l'absurdité qu'Oischinger reproche expressément à l'école de saint Thomas.

se combine avec ce qui est, pour former un être. Rappelons-nous donc que le terme « puissance d'être » (*potentia essendi*) peut s'entendre en deux sens : ou bien il signifie simplement que les choses sont l'objet de la connaissance et de la puissance de leur créateur (*potentia objectiva*), ou bien il implique une chose qui existe, non pas simplement dans ses causes, mais en elle-même, une chose déjà réelle, mais qui n'a pas encore son actualité complète (*potentia receptiva* seu *subjectiva*). Comme dans les créatures tous les phénomènes réels, soit actes, soit états, supposent une puissance ou faculté correspondant à leur nature, par exemple la vision la faculté de voir, le mouvement la mobilité, la combustion la combustibilité, de même, selon les thomistes, nous devons distinguer, dans leur substance, la puissance d'être ou ce en vertu de quoi elles peuvent être, d'avec leur être réel ou leur existence, et concevoir cette puissance, non moins que toute autre, comme une cause réelle, quoique non efficiente. Nous ne devons pas, disons-nous, la concevoir comme une cause efficiente ; car l'essence ne produit pas l'existence, mais elle la reçoit et la détermine à la façon d'un sujet qui est forme. Si nous comparons l'être avec la connaissance, l'existence est à l'essence ce que la connaissance actuelle est, non pas à la faculté de connaître en général ou à l'intelligence, mais à la connaissance habituelle. L'âme possède la connaissance habituelle, lorsque l'intelligence est constituée ou disposée de manière qu'elle puisse, au gré de sa volonté, se représenter et considérer un objet quelconque. L'intelligence a cette disposition en vertu des formes intelligibles qui restent en elle à l'état latent, et par conséquent ces formes, en déterminant l'acte intellectuel, la rendent capable de produire cet acte (*potentia receptiva*). Mais, pour que la connaissance habituelle devienne actuelle, et pour que la forme latente devienne une représentation actuelle, il est nécessaire que la faculté de connaître soit mise en activité par la volonté ou

par quelque autre influence. De même, dans les choses créées, l'essence doit être considérée comme une puissance qui reçoit l'existence (à la manière d'un sujet), et qui, en la recevant, la détermine (à la manière d'une forme). Toutefois il ne faut pas perdre de vue une différence digne de remarque, c'est que la connaissance habituelle ou potentielle reste dans l'âme, lorsque la connaissance actuelle cesse d'exister, tandis que l'essence ne peut continuer d'exister, lorsque l'existence n'a plus lieu ; mais cela vient de ce qu'il s'agit ici d'une puissance et d'un acte substantiels qui ne peuvent exister séparément, parce qu'ils sont les principes par lesquels et dans lesquels la chose même a sa consistance.

577. On pourrait opposer à ces explications qu'il est impossible de concevoir que les choses se composent ainsi de l'essence et de l'existence, comme de principes réellement distincts. La connaissance habituelle peut bien rester dans l'intelligence, quand nous ne pensons plus actuellement, parce qu'elle est une manière d'être que l'intelligence possède en vertu de la forme intelligible qui reste en elle à l'état latent. On comprend donc que nous puissions regarder la connaissance habituelle, par rapport à la connaissance actuelle, comme une puissance, et, par rapport à l'intelligence même, comme un acte, distinguant ainsi un double acte : *actus primus* et *actus secundus* (n. 566). Mais comment pourrions-nous concevoir de cette manière l'essence ? Sans l'existence, elle ne peut pas subsister en elle-même ; d'autre part, cependant, nous ne pouvons non plus la concevoir comme inhérente à un autre principe, parce qu'alors elle ne serait pas l'essence d'une chose substantielle. D'où il suit non-seulement que l'essence ne peut pas durer sans l'existence, mais encore que dans la chose existante l'essence n'a d'autre être ni d'autre réalité que l'être et la réalité qui résultent de l'existence. On ne peut donc pas la concevoir comme un sujet qui recoive proprement et qui soutienne l'existence. Ou bien existe-

t-il un moyen terme entre l'être potentiel, que les choses ont dans leurs causes, et l'être réel qu'elles ont en elles-mêmes, en sorte que les choses pourraient être hors de leurs causes, sans toutefois exister actuellement ?

Voici la réponse que l'école thomistique fait à ces objections. La composition qui résulte de l'essence et de l'existence diffère sans doute essentiellement de celle qui a lieu dans les corps entre la matière et la forme, et de celle qui existe, comme nous le disions plus haut, entre l'opération ou la passion habituelle et l'opération ou la passion actuelle. Cependant cette différence ne suffit pas pour que nous déclarions inconcevable la composition dont nous parlons. Il s'agit ici de principes substantiels qui naissent et périssent nécessairement ensemble. En soutenant que cette distinction est réelle, on doit assurément accorder que l'être propre à l'essence dans une chose existante, abstraction faite de l'existence, tient le milieu entre l'existence et l'être purement potentiel qu'une chose a dans la connaissance et la puissance de son créateur. Mais, pour qu'on puisse affirmer un tel être, il faudrait résoudre cette question : Dans l'être substantiel des choses, ne peut-on pas distinguer ce par quoi les choses peuvent être d'avec ce par quoi elles sont actuellement, de même que, dans les actions et les passions des choses, on distingue ce en vertu de quoi elles peuvent opérer ou souffrir d'avec l'opération et d'avec la passion actuelles, comme une puissance réelle d'avec l'acte qui la rend actuelle ? Or, si l'on se trouve amené à faire une telle distinction, quand on examine la nature des êtres créés, on ne doit pas la rejeter par la seule raison qu'elle est unique dans son genre et par là-même difficile à comprendre.

578. Nous voici donc arrivés, ce semble, au point décisif dans cette controverse. D'une part, on ne peut nier qu'il ne soit très-difficile de concevoir une distinction réelle entre l'essence et l'existence, et que cette distinction ne puisse facilement faire tomber dans l'erreur celui qui l'adopte, s'il ne

procède avec des précautions très-grandes. D'autre part, les doctrines que nous avons exposées plus haut, d'après saint Thomas, sur la potentialité des êtres finis, ne semblent indiquer, dans les choses existantes, d'autre distinction que celle qui est appelée virtuelle. Celle-ci consiste en ce que la distinction faite par notre intelligence, bien qu'elle n'existe pas dans les choses indépendamment de notre pensée, ait néanmoins en elles son fondement. Si nous distinguons dans les choses créées l'essence d'avec l'existence, dit Suarez, c'est que les créatures n'existent pas par elles-mêmes ; elles ne sont que des êtres possibles qui peuvent recevoir l'existence d'un autre être ; voilà pourquoi nous concevons l'essence d'une créature comme possible, tandis que nous regardons l'existence comme un mode par lequel une telle essence est constituée en acte [1]. Quand on dit que les créatures reçoivent l'existence, remarque Suarez, se servant des paroles d'Alexandre de Halès, il ne faut pas entendre cette proposition en ce sens qu'il y ait dans les créatures une chose,—l'essence,—qui reçoive, et une autre, — l'existence, — qui soit reçue. C'est une seule et même chose qui est en acte, non d'une manière absolue, mais d'une manière dépendante, puisqu'elle ne l'est que par l'activité d'un autre être. Par elle-même cette chose est purement possible (objet de la puissance qui peut la produire) ; mais elle doit à une activité étrangère qu'elle soit en acte et qu'elle porte le nom de chose actuelle [2]. — De même, dit encore

[1] Compositio ex esse et essentia dicitur de ratione entis creati secundum fundamentum, quod in ipso ente creato habet ; hoc autem fundamentum non est aliud nisi quia creatura non habet ex se actu existere, sed tantum est ens potentiale, quod ab alio potest esse participare : nam hinc fit, ut essentia creaturæ concipiatur a nobis ut potentiale quid, esse vero ut modus seu actus, quo talis essentia ens in actu constituitur. (*Metaph.*, disp. XXXI, sect. 13.)

[2] Non est imaginandum, quod una res sit, quæ participat, sicut essentia, et alia, quæ participatur sicut esse, sed quia una et eadem res est realitas modo participato et per vim alterius sicut per vim

Suarez, pour comprendre que l'existence est limitée par l'essence, il n'est pas nécessaire de regarder cette essence comme un sujet qui recevrait l'existence comme une forme distincte ; car l'existence est limitée, parce qu'elle n'est que l'actualité d'un être potentiel, fini par sa nature, étant un être de telle ou telle espèce. L'existence est donc, à la vérité, limitée en vertu de l'essence, non que celle-ci soit une réalité distincte qui la limiterait comme une forme, mais parce qu'elle constitue sa manière d'être intime, sa détermination.

Nous laissons volontiers à d'autres de mieux éclaircir, s'il est possible, cette question pleine de ténèbres. Si quelqu'un est convaincu que l'école thomiste était dans l'erreur, en soutenant la distinction réelle de l'existence et de l'essence dans un être créé, qu'il se contente de la combattre, comme l'ont fait Suarez et d'autres scolastiques plus anciens; qu'il se garde toutefois de lui imputer une erreur qu'elle a non-seulement parfaitement évitée, comme ces derniers, mais encore énergiquement combattue. C'est ce que, du reste, nous allons montrer dans un paragraphe spécial.

579. Mais, avant de passer à ce paragraphe, nous croyons devoir ajouter encore quelques observations sur certaines locutions employées dans cette matière par les philosophes anciens, comme par les modernes. On pourrait s'étonner d'entendre les scolastiques définir parfois *l'existence : la dernière actualité d'une chose* (*ultima rei actualitas*); puisque, au contraire, l'existence précède nécessairement la perfection à laquelle la chose parvient au moyen de son activité, et que, pour cette raison, les scolastiques eux-mêmes lui donnent aussi le nom de *actus primus*. Cependant on ne trouve en cela aucune contradiction; car,

agentis : hæc enim realitas de se non est nisi sub modo possibili; quod autem sit et vocari possit actus, hoc habet per vim agentis. (*Alens. in Metaph.*, lib. VII, text. 22.)

sous plus d'un rapport, l'existence peut être considérée comme la dernière ou complète actualité. D'après le système thomiste que nous venons de discuter, l'essence est distincte, dans les choses finies, comme une puissance d'être, d'avec l'être actuel; toutefois cette puissance n'est pas une pure possibilité, mais un sujet réel de l'existence. Par conséquent, même considérée en elle-même, elle doit avoir une certaine actualité (un être hors de ses causes) et une actualité qui est complétée par l'existence. On comprend aisément qu'il ne s'agit pas ici d'une actualité progressive qui ait lieu dans le temps, comme si l'essence existait d'abord seule dans une actualité incomplète. — D'ailleurs, bien que, avec l'opinion plus commune, nous n'admettions qu'une distinction purement virtuelle, nous pouvons, néanmoins, appeler l'existence la dernière actualité, parce que nous conformons notre langage à la manière imparfaite dont nous pensons. Nos pensées sont imparfaites; car nous devons séparer et distinguer ce qui dans la réalité est un et identique, pour que nous puissions nous rendre compte de l'objet de notre pensée. Nous déterminons ce qu'implique l'être d'une chose, en expliquant d'abord son essence et les attributs qu'elle suppose, ajoutant ensuite par la pensée l'existence comme l'actuation du tout. Donc, par rapport à l'essence et aux attributs essentiels, l'existence se conçoit comme le dernier élément, tandis que, par rapport aux autres qualités que possède une chose et à son activité, elle est le premier élément, c'est-à-dire le principe concret, existant. Selon les divers points de vue où l'on se place, l'existence peut donc s'appeler *actus ultimus* et *actus primus*[1].

[1] Existentia actualis dicitur esse actus vel actualitas essentiæ non physice et secundum rem, sed metaphysice et secundum rationem, et hoc modo diversis rationibus potest dici actus primus vel ultimus. Respectu enim prædicatorum essentialium, quatenus unum comparatur ad aliud ut actus ad potentiam metaphysicam, dicitur existen-

Cependant cette manière de parler est encore susceptible d'une autre interprétation bien plus naturelle. L'existence s'appelle dernière actualité, non par rapport à l'essence, mais par rapport à l'*être potentiel.* Dans les choses qui ne sont pas produites par un acte créateur, mais qui se forment en vertu des forces naturelles, l'être potentiel peut progresser et s'élever de degré en degré jusqu'à l'être actuel. Une plante qui se lève en poussant était déjà, quant à la puissance, dans une autre plante dont elle provient, lorsque cette autre plante commençait à fleurir. A un plus haut degré que dans la fleur, elle se trouvait dans la semence; mais elle ne devenait actuelle, dans le sens propre du mot, que quand la semence, en se corrompant, permettait aux forces vitales de se développer. Alors seulement elle parvenait à l'existence propre et à la pleine actualité. Mais il faut bien remarquer que c'est leur être même qui est actué progressivement, et qu'avant de recevoir ainsi l'existence, il n'existait qu'en puissance. Relativement à l'être potentiel qui peut avancer graduellement jusqu'à l'être actuel, l'existence s'appelle l'actualité dernière ou le complément de l'actualité, mais, par rapport aux phénomènes qui présupposent l'être actué, elle porte le nom de première actualité; d'où l'axiome : *prius est esse quam agere.*

580. Nous ne pouvons affirmer simplement ce que nous entendons par le mot *être* que des choses actuelles, et non de celles qui existent seulement dans leurs causes ; mais il faut nous servir de quelque adoucissement, si nous parlons des choses qui n'existent qu'en puissance ou qui sont en voie

tia ultimus actus, quia constituit in actu totam essentiam includentem omnia attributa essentialia et est id, quod nostro modo intelligendi ultimo modo advenit essentiæ in constituenda intrinseca et actuali entitate rei. At vero respectu eorum, quæ consequuntur essentiam, sive sint proprietates sive operationes sive alia accidentia, existentia creaturæ habet potius rationem actus primi quam ultimi. (Suarez, *Metaph.*, disp. XXXI, sect. 11.)

de formation (n. 542). Quoique les scolastiques appliquent le mot *esse* à toutes les espèces d'êtres, et parlent ainsi de *esse intentionale, ideale, possibile*; etc. cependant, le mot *esse*, quand il n'est accompagné d'aucune addition, signifie toujours dans leurs écrits l'être actuel; c'est pourquoi les scolastiques, particulièrement les plus anciens, disent d'ordinaire, dans la controverse dont nous venons de parler, non pas *essentia* et *existentia*, mais *essentia* et *esse*. Dans les temps modernes, une terminologie toute contraire a prévalu. Bien que nous nous servions du mot *être* pour toute espèce d'êtres, cependant, si ce mot n'est pas accompagné de quelque détermination particulière, nous désignons, au contraire, l'essence comme opposée non-seulement aux phénomènes, mais encore à l'existence. En opposant l'être aux phénomènes, on ne s'écarte pas du langage de l'antiquité; car les scolastiques opposaient également *esse* à *operari*. Mais alors ils entendaient par *esse* l'existence, l'essence en tant qu'elle est actuée; tandis que, dans la terminologie moderne, l'être qu'on distingue des phénomènes est aussi regardé comme distinct de l'existence, et l'on considère celle-ci comme l'ensemble des phénomènes. Cette diversité dans la manière de s'exprimer a une grande portée. La façon de parler des anciens implique qu'une chose doit être actuée selon tout son être pour qu'elle puisse apparaître et agir, car l'existence se confond pour les scolastiques avec la pleine actualité. Au contraire, le langage qui a prévalu de nos jours suppose que les choses deviennent actuelles dans la mesure qu'elles se développent, se manifestent, ou apparaissent au dehors : opinion qui répond pleinement à la manière dont le panthéisme fait naître les choses.

En effet, comme, d'après les panthéistes, les choses individuelles n'existent pas en vérité comme telles, mais seulement en tant que la substance unique du monde apparaît en elles, ainsi cette substance unique elle-même n'existe qu'au moyen de ses apparences, de telle sorte que si nous

faisions abstraction des choses individuelles, la substance absolue, commune à tous les êtres, ne serait plus que purement potentielle : un être qui serait tout quant à la puissance, mais rien dans la réalité. Néanmoins on lui attribue la puissance de se déterminer et de s'actuer lui-même. Ces locutions s'expliquent facilement dans ce système dont elles expriment exactement les opinions. Au point de vue du panthéisme on peut dire que l'être est l'essence *potentielle*, et que l'existence est l'essence *actuée* (par sa propre vertu), c'est-à-dire l'essence qui apparaît ou se manifeste. Si au contraire l'être absolu est subsistant ou séparé de tout autre être, il possède en lui-même une essence et une existence distinctes, et il n'obtient pas l'existence seulement par le monde comme par sa manifestation ou son actuation. Par la même raison les choses finies ne peuvent plus être regardées comme les phénomènes d'une essence commune, mais il faut que chacune ait sa propre essence dans laquelle elle subsiste. S'il en est ainsi, l'existence des choses ne peut plus être conçue comme leur manifestation ou leur phénomène. A la vérité, aucun être ne peut exister sans quelque activité et par conséquent tout être reçoit l'existence et se manifeste en même temps; mais de là nous ne pouvons pas conclure que son existence consiste dans cette activité ou dans cette manifestation, en sorte qu'on pourrait l'opposer, comme la somme des phénomènes, à l'essence ou à l'être ; car ce qui se rapporte à l'essence comme un phénomène est toujours une chose qui procède de l'essence même comme de son principe. Or il est possible qu'il y ait dans l'essence des forces qui soient encore à l'état latent et qui demandent, pour pouvoir s'exercer, certaines conditions et diverses influences du dehors, mais il est impossible de concevoir l'essence comme une puissance de laquelle procède l'existence. Si les thomistes avaient entendu en ce sens la distinction qu'ils mettent entre l'essence et l'existence, nous serions forcés de donner raison à leurs accusateurs. Lorsqu'on admet que les

choses individuelles ont chacune leur essence propre, on ne peut dire sans absurdité que l'existence procède de l'essence ; car il faudrait pour cela que les choses se produisissent elles-mêmes. Mais si les choses individuelles, comme telles, ne sont que des phénomènes ayant une essence commune dans la substance du monde, on peut dire que les choses arrivent à l'existence par l'activité de cette essence unique.

Au lieu donc d'accuser l'école de saint Thomas d'une erreur dont elle est loin d'être coupable, les adversaires de cette école auraient mieux fait de corriger leur propre langage pour ne pas favoriser la même erreur. En effet, quand Günther confond généralement le phénomène avec l'existence, surtout quand il représente l'esprit lui-même comme un être primitivement indéterminé qui arrive à l'existence dans la mesure qu'il parvient à la conscience de lui-même et qu'il se distingue de ses phénomènes, nous savons bien, à la vérité, que ce philosophe ne regarde pas l'esprit comme le phénomène d'un principe universel, mais nous devons au moins voir, dans sa manière de parler, un abus de langage très-dangereux pour les saines doctrines.

II.

De l'être que possèdent les essences avant le temps ou avant le monde réel.

581. Si l'école thomistique avait regardé l'essence qui, suivant son opinion, forme dans les choses, avec l'existence, un composé réel, comme identique avec l'idéal ou avec le concept, elle aurait dû accorder que l'essence, dont elle parlait, existait déjà avant les choses ; car l'idéal est éternel. Or cette école était si éloignée d'attribuer aux essences un

[1] *Eur. u. Her.*, p. 363. — *Vorsch.*, tom. I, p. 116, 226. — *Janusk.*, p. 143. — *Thom. a Scrup.* p. 90. — *Cf. supra*, n. 113.

être réel antérieur à l'existence des choses, que certains thomistes blâmaient, au contraire, sévèrement Scot d'avoir parlé d'un être éternel, propre aux choses en tant qu'elles sont connues de toute éternité. Sous ce rapport, leur jugement sur Scot nous semble trop rigoureux, puisque l'opinion du Docteur subtil sur l'être intelligible des choses ne diffère pas au fond de celle que professaient les thomistes; cependant on voit par la sévérité avec laquelle ceux-ci jugeaient cette opinion qu'on ne peut nullement imputer à leur école l'erreur dont nous parlons. Avec plus de raison, on accuse de cette erreur Henri de Gand : il croyait en effet que les choses, pour être l'objet de la connaissance divine, devaient avoir un certain être réel, par conséquent incréé et éternel[1], et l'on sait que cette thèse a été soutenue et développée, au détriment des saines doctrines, par les théosophes du quatorzième et du quinzième siècle. Revenant aux doctrines de l'école néo-platonicienne, ils parlaient de l'être que possèdent les choses avant le temps, sous le nom d'idée ou de sagesse, et, abusant d'expressions métaphoriques de l'Écriture sainte, ils représentaient cette sagesse comme quelque chose de divin. Cependant ils ne l'identifiaient pas absolument avec Dieu, mais la faisaient consister en une sorte de splendeur de la majesté divine, ou même dans un corps lumineux dont s'entourerait la sainte Trinité. De nos jours, ces opinions étranges ont trouvé de l'écho, et il s'est rencontré des écrivains qui en ont pris la défense. Mais les scolastiques, moins enthousiastes et plus circonspects, ne se laissèrent pas tromper par les formes brillantes dont on revêtait l'erreur. Pour eux, c'était une vérité incontestable, au point de vue de la raison et de la foi, que hors de Dieu rien ne peut exister qui ne soit l'œuvre de sa puissance infinie, agissant avec une pleine liberté. Et comme ils refusaient absolument d'admettre une matière éternelle

[1] *Summ.*, art. II, q. 23 et 25.

de laquelle Dieu aurait formé les choses, de même ils s'opposaient énergiquement à la supposition d'un monde idéal distinct de Dieu, pour expliquer la création par la corporification ou la transformation en corps de ce monde idéal.

582. Parlons d'abord de Scot. On ne peut nier que ce docteur n'ait distingué l'être connu ou intelligible (*esse cognitum*) des choses, comme une espèce particulière d'être, non-seulement d'avec l'être que les choses ont dans leur réalité concrète, mais encore d'avec celui qu'elles ont en tant que possibles. L'être de l'essence actuée est *être* dans le sens propre et strict du mot (*esse simpliciter*); l'être connu ou intelligible est être dans un certain sens et d'une manière restreinte (*esse secundum quid*, *esse diminutum*), et quoiqu'il s'accorde sous ce rapport avec l'être possible, cependant il en est distinct, parce qu'il n'est pas purement potentiel, mais actuel à sa manière. En outre, Scot parle de cet être intelligible ou connu comme d'une chose qui, bien qu'elle n'ait pas été créée, a été toutefois produite d'une certaine manière. Néanmoins, en examinant les explications qu'il donne lui-même, on voit clairement qu'il ne dit rien qui soit en opposition avec la doctrine commune de la scolastique. Nous ne devons pas passer sous silence ces explications, d'autant plus qu'elles ont une connexion très-intime avec la doctrine sur la création.

En traitant *ex professo* la question dont nous parlons, Scot résume d'abord ce qu'il avait enseigné en d'autres endroits sur les idées éternelles. Puisque Dieu opère avec intelligence et non en vertu d'un instinct aveugle, il doit avoir l'idée des choses qu'il crée, et de chacune en particulier. Mais il ne possède pas ces idées comme une chose qui serait hors de lui; car autrement il dépendrait dans ses opérations d'un être distinct de lui-même. Or ce qui est en Dieu est immuable et éternel; par conséquent toutes les choses qui existent et peuvent exister ont dans l'intelli-

gence divine leurs archétypes immuables et éternels [1]. Il demande ensuite si l'être idéal que les choses ont en Dieu présuppose quelque être que les choses auraient en elles-mêmes. Certains philosophes, dit-il, raisonnent ainsi : Si la connaissance est éternelle, il faut que la chose connue soit elle-même éternelle ; d'où ils concluent que cet être éternel des choses ou l'être de l'essence doit être distinct de l'existence que les choses reçoivent dans le temps par la création. Mais le fondateur de l'école scotiste enseigne le contraire avec saint Augustin : « Dieu, dit-il (en parlant des prédestinés), les avait en lui de toute éternité, non pas selon leur propre nature, puisqu'ils n'existaient pas encore, mais par sa prescience, parce qu'il les connaissait comme s'ils avaient existé [2]. » On peut donc réfuter Henri de Gand en s'appuyant sur la notion de la création. En effet, si les choses connues de Dieu avaient déjà une réalité véritable en elles-mêmes hors de la connaissance divine, l'acte de Dieu qui leur donne l'existence ne serait plus une production du néant et par conséquent ne serait plus une création dans le sens propre du mot. En commençant d'exister, elles entreraient seulement dans un autre état ou dans une autre relation avec Dieu. Au contraire, l'être que posséderait l'essence même avant le temps ne pourrait s'expliquer qu'en vertu d'une véritable création. Car, comme on suppose dans ce

[1] Deus omnia causat vel causare potest: non irrationabiliter, ergo rationabiliter : igitur habet rationem, secundum quam format : non autem eandem omnium : ergo singula propriis rationibus format : non autem rationibus extra se, quia non eget in efficiendo aliquo alio a se : igitur rationibus in mente sua. Nihil autem in mente sua est, nisi incommutabile : ergo omne formabile potest formare secundum rationem propriam sibi æternam in mente sua. (In *lib.* I, dist. XXXV, *quæst. unica,* § *ad ista.* — Cf. *ibid.*, dist. III, q. 4, où il explique plus longuement la doctrine de saint Augustin sur les idées, et réfute le système connu de nos jours sous le nom d'*Ontologisme.*)

[2] Illos (scilicet electos) habuit ab æterno apud se, non in natura sui, i. e. ipsorum, qui nondum erant, sed in sua præscientia; quia illos ita novit ac si essent. (*Ibid.*, dist. XXXVI.)

système que l'étre dont il s'agit est un être véritable, les essences ne peuvent le posséder par elles-mêmes, puisqu'elles seraient alors égales à Dieu; c'est donc un être produit et, sans doute, produit de rien, car quel autre être pourrait exister avant lui? Or l'opération divine qui produirait les essences serait éternelle comme l'être de Dieu; car si l'on affirme la réalité des essences, c'est précisément parce qu'on ne pourrait s'expliquer sans elle la connaissance de Dieu. Il faudrait donc admettre une créaion éternelle dont Henri de Gand cherche lui-même à démontrer l'impossibilité [1]. Par la même raison, Dieu devrait produire les essences des choses avec nécessité; or, dit Scot en un autre endroit [2], nous avons démontré contre Aristote et Avicenne que Dieu ne veut avec nécessité rien hors de lui. Cependant, au fond, Henri de Gand ne peut admettre que les essences aient été produites; car ou Dieu les connaît avant de les produire, mais alors pourquoi affirmerions-nous que les essences ont avant le temps une véritable réalité? ou bien Dieu ne les connaît pas, et alors sa production serait aveugle comme les effets de la nature: il produirait cet être comme le feu échauffe et comme la lumière éclaire, ce qu'on ne peut dire sans absurdité. L'activité interne de laquelle procèdent en Dieu les personnes ne peut être considérée comme telle, ni, à plus forte raison, celle par laquelle il produit au dehors des choses distinctes de lui quant à l'être [3]. — D'ailleurs, comme pour prouver que

[1] Productio rei secundum illud *esse* essentiæ, verissime est creatio : ipsa enim est mere de nihilo, ut de termino *a quo* et ad verum ens, ut ad terminum *ad quem*, et productio ista secundum eos est æterna : ergo et creatio est æterna, cujus oppositum nititur ostendere et dicit se habere demonstrationes.

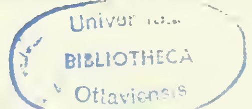
[2] In lib. I, dist. VIII, q. 5, *circa medium : Contra istam conclusionem.* Scot y développe les arguments que nous avons déjà exposés selon saint Thomas.

[3] Istas essentias producit in esse aut ut cognoscens aut non; si sic, ergo sunt cognita antequam sunt in isto esse, et ita frustra ponuntur istæ entitates propter cognitionem Dei æternam; si non, igitur pro-

l'être des essences est éternel, on ne peut alléguer aucune autre raison, si ce n'est qu'elles sont de toute éternité l'objet de la connaissance divine, on peut encore répondre que Dieu connaît de toute éternité l'existence des choses non moins que leur essence. On devrait ainsi, pour la même raison, leur attribuer également une existence éternelle.

583. Il faut donc rechercher plutôt, ainsi continue Scot, pourquoi les choses peuvent être connues de Dieu sans avoir aucun être hors de lui. L'objet est connu, parce qu'il est dans le sujet connaissant, non par son être physique, mais par son être intelligible. Or, cet être intelligible peut être produit et persévérer dans celui qui connaît, sans que l'objet connu commence et continue d'exister, quant à son être physique, en dehors du sujet connaissant. Si au contraire la nature des choses demandait que l'objet connu naquît et continuât d'être avec la connaissance, cela devrait aussi avoir lieu dans notre connaissance. Cependant nous pouvons connaître ce qui n'a jamais existé et ce qui n'existe pas actuellement, et nous pouvons conserver la connaissance de ce qui a cessé d'être. Il est vrai que l'être intelligible s'appelle à juste titre *un être dans le sens restreint* du mot; toutefois ce n'est pas parce qu'il aurait seulement quelque chose de l'objet, comme le nègre, par exemple, n'est blanc que dans un sens très-restreint, parce que ses dents seules sont blanches, mais parce qu'il est seulement la représentation de l'objet, soit comme type, soit comme copie. L'être intelligible comprend donc tout l'objet, mais autrement qu'il n'est en lui-même ; la première division est, en effet, celle de l'être tel qu'il est au dedans de l'intelligence et de l'être tel qu'il est en dehors de l'âme. Quelle que soit la variété des distinctions que nous faisons dans l'être

ducit eas mere naturaliter, sicut ignis calefacit, quod videtur valde absurdum de quocumque producto alio a se in natura, immo etiam filium producit ut intellectus, licet non ut intelligens formaliter, sicut alias expositum est. (In lib. I, dist. XXXIV.)



tel qu'il existe en lui-même, en dehors de l'âme, en distinguant l'acte et la puissance, l'essence et l'existence, etc., toutes ces diverses espèces d'être peuvent avoir dans l'âme un être correspondant; comme l'être existant dans l'âme est d'une nature toute différente, il peut subsister, à son origine et pendant toute sa durée, d'une manière indépendante de l'être que les choses ont en elles-mêmes. C'est ainsi que César peut avoir et conserver dans sa statue un être représenté, bien qu'il ait lui-même cessé d'exister. Il est vrai que les choses connues qui existent dans l'âme ont une relation nécessaire avec les choses concrètes qui existent hors d'elle, mais cette relation est purement logique. non réelle, et par conséquent ne suppose pas l'existence des choses. — On dit, en outre, avec raison que ce qui est seulement d'une certaine manière et dans un sens restreint peut toujours être ramené à quelque chose qui *est* dans le sens propre et complet du mot; mais ce principe ne nous force aucunement à affirmer que les choses aient l'être en dehors de l'esprit connaissant. L'être intelligible des choses peut être appelé *esse secundum quid* sous un double rapport. En premier lieu, si on le compare à l'être propre des choses; sous ce rapport, la relation logique dont nous parlions plus haut suffit pour que l'être intelligible puisse se ramener à l'être *simpliciter* qui lui correspond; car la nature des choses demande que les êtres qui peuvent exister ou ne pas exister aient dans le sujet connaissant un être intelligible indépendant de leur existence. En second lieu, l'être que les choses ont dans l'esprit connaissant peut s'appeler *esse secundum quid*, parce qu'il n'est pas en lui-même (ou qu'il n'est pas subsistant), n'étant que la détermination ou la forme d'un autre. Or, si nous le considérons sous ce rapport, c'est cet autre être, c'est-à-dire l'acte intellectuel ou l'être du connaissant, modifié par cet acte, qui constitue l'être *simpliciter* auquel se rapporte l'être intelligible des choses comme être *secundum quid*.

On peut encore demander comment il est possible que nous connaissions une chose qui n'existe point. A cette question Scot fait la même réponse que nous avons déjà fait valoir avec saint Thomas. Le moyen (*medium*) de la connaissance divine ne peut pas être hors de Dieu ; par conséquent cette connaissance doit avoir en Dieu seul son fondement. Pour le comprendre autant que nous le permet notre façon de concevoir les choses, nous devons regarder l'essence divine comme une forme intellectuelle par laquelle Dieu connaît tout ce qui est intelligible. Par cette forme Dieu connaît d'abord sa propre essence, et, comme il la pénètre et la contemple d'une manière parfaite, il connaît non-seulement cette essence même, mais encore tout ce qui peut être comme imitation de ce type éternel, et tout ce qu'il peut faire sortir du néant par sa puissance infinie. Connaissant ainsi sa propre essence, Dieu produit en lui-même l'être intelligible par lequel il possède en lui de toute éternité non-seulement tout ce qui est, a été et sera, mais encore tout ce qui peut exister [1]. Par conséquent, comme Dieu connaît les choses non par elles-mêmes, mais par sa propre essence, et comme cette connaissance implique seulement la possibilité des choses, il est évident que la connaissance divine peut et doit précéder l'être des choses, quel qu'il soit.

Après ces déclarations claires et précises, nous ne pou-

[1] Posito, quod (intellectus) sit passivus in nobis et quasi passivus in Deo et quod debeat hic assignari forma vel quasi forma, ut qua operetur, potest dici, quod illud est essentia sub ratione qua essentia, quæ sub ratione absoluta est ratio cognoscendi non tantum ipsamet, sed omne aliud sub quacumque ratione cognoscibilis et hoc isto modo intelligendo. Per hoc enim, quod intellectus divinus est in actu per essentiam suam, ut est ratio intelligendi, habet primum actum sufficientem ad producendum omne aliud in esse cognito, et producendo illud in esse cognito, producit ipsum ut habet dependentiam ad ipsummet ut ad intelligentiam : et per hoc quod intellectio est ejus, illud dependet ad istam intellectionem ut ad absolutum. (In lib. I, dist. xxxv, § *Ad ista.*)

vons, certes, trouver ni étranges ni équivoques les paroles de Scot, appelant l'être, que les choses possèdent de toute éternité par la connaissance divine, un être *produit*, et le distinguant de l'être possible comme un être réel. Par la production dont il parle, il entend l'acte éternel en vertu duquel l'intelligence divine produit en elle-même l'être intelligible de tout ce qu'elle connaît. En disant que cet être intelligible se distingue de l'être possible des choses, mais qu'il en est le principe, Scot a en vue la possibilité en vertu de laquelle les choses sont l'objet de la toute-puissance divine; car cette possibilité suppose évidemment que les choses sont non-seulement intelligibles, mais encore connues [1]. Certainement, il ne nie pas que la possibilité appelée de nos jours intrinsèque, c'est-à-dire l'intelligibilité, ne soit antérieure à la connaissance ni qu'elle n'ait son fondement dernier dans l'essence divine. — D'ailleurs, Duns Scot se prononce sur les idées platoniciennes, en termes très-précis, dans le même sens que saint Thomas et les autres scolastiques. D'après Aristote, dit-il, Platon regardait les idées comme les essences subsistantes des choses; entendue en ce sens, l'opinion de Platon devrait être rejetée. Saint Augustin, au contraire, pense que Platon n'attribuait aux idées la réalité que dans la pensée de Dieu; interprétée ainsi, cette opinion est vraie, car de cette manière elles ne sont autre chose que le monde intelligible sans lequel, selon saint Augustin, il est impossible de comprendre comment le monde réel doit son origine à une création faite avec liberté et intelligence [2].

[1] Nihil enim creatur quod non prius habet esse intellectum vel volitum, et in esse intellecto fuit possibile formaliter... et quasi in potentia propinqua, ut posset esse objectum omnipotentiæ et poni in esse simpliciter. (In lib. II, dist. 1, q. 2.)

[2] Plato posuit ideas quidditates rerum per se quidem existentes secundum Aristotelem, et male; secundum Augustinum in mente divina, et bene : unde loquitur de mundo intelligibili secundum eum (Augustinum) : sicut igitur ponerentur ideæ secundum illam impo-

584. Sans doute, en exposant ces doctrines, Scot ne parle pas avec toute la clarté désirable, tandis que saint Thomas s'exprime d'une manière non moins lumineuse que simple; cependant pour le fond on ne trouve, à notre avis, aucune diversité dans l'enseignement de ces grands docteurs sur le point dont nous parlons. Néanmoins les thomistes rigoureux combattaient Scot, parce qu'ils croyaient que le docteur subtil représentait l'être connu ou intelligible des choses comme existant éternellement hors de Dieu. Personne ne s'imaginera donc qu'ils se soient laissé entraîner eux-mêmes, par leur système sur la distinction de l'existence et de l'essence, à attribuer aux choses un être éternel, antérieur à la création du monde. Il peut bien se faire que dans une question aussi difficile on trouve dans les écrits de certains docteurs quelques expressions moins exactes; cependant, en traitant cette doctrine *ex professo*, tous parlent avec une netteté qui ne laisse rien à désirer. Certes, comme le remarque Suarez, un docteur catholique ne pouvait avoir la pensée de dire que les choses aient en dehors de Dieu un être véritable qui ne leur ait pas été donné par une création proprement dite [1]. D'ailleurs saint Thomas lui-même, en prouvant cette vérité : « En dehors de Dieu rien ne peut exister qui n'ait été créé par lui, » s'est prononcé sur ce point de la manière la plus nette. Il s'appuie, pour démontrer sa proposition, sur ces paroles de l'apôtre (*Rom.*, XI, 36) : « *C'est de lui*, *et par lui*, *et en lui*, *que sont toutes choses*, » et il expose les raisons philosophiques qui prouvent la même vérité. Ensuite il se fait cette objection : « Si l'essence est distincte de l'existence, elle ne

sitionem Aristotelis quidditates rerum, ita ponuntur secundum Platonem, ut videtur, quidditates habentes esse cognitum in intellectu divino. (I, dist. xxxv, *loc. cit.*)

[1] Neque potuit in mentem alicujus doctoris catholici venire, quod essentia creaturæ ex se et absque efficientia libera Dei sit aliqua vera res, aliquod verum esse reale habens, distinctum ab esse Dei. (*Metaph.*, disp. xxxi, sect. 2.)

peut être créée, puisque le premier objet de la création est l'existence[1]. » Et voici sa réponse : « C'est à l'essence même qu'on attribue l'existence ; il faut donc que non-seulement l'existence, mais encore l'essence, soient créées : car, avant de recevoir l'existence, l'essence n'est rien, si ce n'est dans l'intelligence du créateur ; or en Dieu elle n'est pas créature, mais l'essence créatrice même [2]. » En d'autres termes : Une chose est créée, si elle commence à exister par l'acte créateur; or telle est précisément l'essence, car, avant d'exister, elle n'est rien en elle-même, mais seulement objet de la connaissance divine.

Des paroles non moins claires et décisives que celles du saint docteur se trouvent dans les écrits de ses disciples et des autres scolastiques. Après toutes ces preuves, nous pouvons bien dire que, selon l'enseignement unanime des docteurs du moyen âge, les essences des choses, avant d'être créées, n'existaient nullement en elles-mêmes, mais seulement en Dieu. En outre, elles n'étaient en Dieu que dans un certain sens (*secundum quid*) : dans l'essence de Dieu comme dans leur fondement et comme dans le moyen ou milieu (*medium*) où Dieu les connaît; et dans la connaissance divine, quant à leur propriété ou à leur caractère distinctif, toutefois seulement comme une chose purement pensée qui, tout en ayant une certaine vérité et par conséquent une certaine objectivité dans son fondement, n'a aucune réalité en elle-même, en dehors de ce fondement[3].

[1] Omnia quæ a Deo sunt facta, dicuntur esse Dei creaturæ. Creatio autem terminatur ad esse : prima enim rerum creatarum est esse, ut habetur in libro de causis (prop. 4). Cum ergo quidditas rei sit præter esse ipsius, videtur, quod quidditas rei non sit a Deo. (Quæst. disp. *de Potent.*, q. 3, a. 5.)

[2] Ex hoc ipso, quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur, quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura sed creatrix essentia. (*Ibid.*)

[3] Omnia possibilia continentur in *essentia* divina tanquam originali

Pour faire voir qu'en parlant ainsi, nous ne nous servons pas seulement de termes différents,—*objectivité* et *réalité*,— au lieu de prouver réellement la différence de la chose, il nous faut ici revenir sur une observation que nous avons déjà faite d'autres fois. Le mot *réel* sert à désigner non-seulement ce qui est purement possible et idéal, mais encore ce qui existe actuellement. Les choses possibles et idéales sont appelées réelles, pour les distinguer de celles qui sont pensées tout à fait arbitrairement, des êtres de raison (*ens rationis*); cependant nous appelons également réelles les choses qui existent actuellement, et sous ce rapport nous opposons le réel au purement possible, c'est-à-dire à ce qui peut exister, mais qui n'existe pas de fait (n° 304). Ce double sens, quoiqu'il puisse rendre parfois obscur le langage, est fondé néanmoins sur la signification originelle du terme même. Que signifie, en effet, l'expression : avoir de la réalité, sinon être une chose ou quelque chose? Si donc on peut dire avec vérité que les choses sont déjà quelque chose dans la connaissance qu'en possède le créateur et en général dans leurs causes, il faut attribuer aux choses purement possibles une certaine réalité ; cependant, si on les considère non dans leurs causes, mais en elles-mêmes, elles n'ont aucun être, ni, par conséquent, aucune réalité, tant qu'elles n'existent pas actuellement, car être actuel, c'est exister en soi et non plus seulement être dans la cause comme purement possible. On peut donc dire que les essences des choses sont réelles en Dieu, leur cause suprême, avant qu'elles soient créées; mais en elles-mêmes, c'est-à-dire en dehors de ce fondement, elles ne sont absolument rien. Voilà ce que nous exprimions plus haut en disant que

radice et quasi exemplari virtuali et radicali; in *sapientia* tanquam in exemplari formali, in quo etiam existunt objective (c'est-à-dire comme chose connue) modo perfectissimo et illustrissimo, magis enim ibi fulgent quam in suis naturis creatis; in *potentia* tanquam in causa effectrice. (Lessius, *De perf. div.*, lib. V, c. 2, § 10.)

les essences sont dans l'intelligence divine quelque chose de purement pensé qui, tout en ayant sa vérité et son objectivité dans son fondement, dans l'essence de Dieu, n'a en soi aucune réalité; car, dans le langage de la philosophie moderne, on donne le nom d'*objectivité* à la réalité considérée comme fondement de la vérité de notre pensée

585. Cependant, si les scolastiques ont nié avec tant d'énergie et de netteté que les essences des choses, avant de recevoir l'existence, soient quelque chose hors de Dieu, ils ont aussi affirmé, avec non moins de clarté, qu'elles sont Dieu lui-même. N'est-ce pas pour cette raison que saint Thomas, après avoir dit : « Les essences ne sont rien tant qu'elles n'ont pas reçu l'existence par la création, » ajoute immédiatement : « Si ce n'est dans l'intelligence du créateur dans laquelle toutefois elles sont, non des créatures, mais l'essence créatrice elle-même? » Ne sommes-nous donc pas conduits, par une autre voie, à l'erreur de l'école hégélienne d'après laquelle Dieu est le *concept subsistant* et, comme tel, la cause suprême de toutes choses? Nullement. Pour bien comprendre cette réponse de saint Thomas, il suffit d'observer que nous pouvons considérer les choses dans l'intelligence divine sous deux rapports : en premier lieu, en tant qu'objet de la connaissance divine, et ainsi considérées elles sont des choses créées, mais simplement pensées; en second lieu, selon leur unité avec la connaissance de Dieu, unité que toute chose pensée doit avoir nécessairement avec la pensée, et sous ce rapport elles ne sont pas moins actuelles que cette pensée même, et ainsi elles ne sont rien de créé, mais l'essence créatrice elle-même [1], puisqu'en Dieu la connaissance n'est pas un simple phénomène. Voici donc le sens des paroles du doc-

[1] Telle est la distinction, qui revient souvent dans les écrits des scolastiques, entre *conceptus objectivus* et *conceptus formalis*. Conceptus objectivus est la chose pensée, conceptus formalis la pensée, la parole intérieure.

teur angélique : Les essences, avant d'être créées, ne sont qu'une chose pensée, et par conséquent elles ne sont actuelles qu'en tant que la pensée de Dieu qui les connaît est actuelle. En outre, comme Dieu crée les choses d'après cette pensée, l'essence divine s'appelle, à juste titre, *idée*, non pas toutefois, comme l'observe saint Thomas, en tant qu'essence, mais en tant que (comme connaissance) elle est type et expression des choses. C'est pourquoi, bien que l'essence soit une, on peut parler de plusieurs idées [1].

Or, qu'y a-t-il de commun entre cette pensée d'après laquelle Dieu crée les choses et le concept absolu dont il est question dans la philosophie de l'identité? Assurément cette pensée doit également être regardée comme la cause suprême des choses, en tant qu'elle dirige et détermine l'opération divine dans la production des choses ; mais l'école hégélienne, en parlant du concept absolu, enseigne que ce concept subsiste dans les choses, ou plutôt, que les choses subsistent en lui comme dans leur vraie et intime essence, et par conséquent que, dans leur existence individuelle, elles sont des phénomènes. Ce concept est donc la cause des choses, non comme l'idée qui dirige le créateur, mais comme l'essence qui se manifeste dans ses phénomènes.

[1] Idea non nominat divinam essentiam, in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo vel ratio hujus vel illius rei. Unde secundum quod sunt plures rationes intellectæ ex una essentia, secundum hoc dicuntur plures ideæ. (*Summ.*, p. I, q. 15, a. 2, ad. 1.)

CHAPITRE III.

DE LA SUBSTANCE.

586. De nos jours, certains philosophes ont fait remarquer, en insistant beaucoup sur cette observation, que dans la transformation de la philosophie scolastique il faut commencer par les premiers éléments et définir avant tout avec précision le concept de la substance. Si, en faisant cette remarque, ces auteurs veulent insinuer que les scolastiques n'avaient pas compris l'importance d'une telle question, et que par suite ils avaient négligé de l'étudier d'une manière plus approfondie, aucun reproche n'est moins fondé que celui-là. Néanmoins il ne serait pas étonnant que dans la bouche de certains auteurs contemporains cette observation critique eût véritablement ce sens; car les auteurs mêmes qui expliquent en détail les méprises et les imperfections dont ils accusent la scolastique, ne s'élèvent guère, en parlant de la substance, au-dessus des quelques notions qu'Aristote et les scolastiques qui le commentent exposent dans l'introduction à la logique, portant ainsi leurs lecteurs à croire que ces notions sont les seules que l'antiquité ait possédées sur un point doctrinal d'une si haute importance. Et cependant, non-seulement Aristote revient sur ce point dans ses autres ouvrages, mais encore il déclare expressément qu'il est le plus important et même, sous certains rapports, l'unique objet de la métaphysique. Après avoir examiné, dans les questions préliminaires, la nature et le but de cette science, ainsi que ses premiers principes, il commence

le traité même en distinguant la substance, comme être dans le sens plein et parfait du mot, d'avec les accidents qui ne sont qu'en elle et par elle, et il dit ensuite, en se servant d'expressions très-énergiques, que la question : *Qu'est-ce que la substance?* a toujours occupé et occupe encore les philosophes. C'est pourquoi, dit-il, moi aussi, je m'attacherai principalement et même presque exclusivement à l'étude de cette question [1], considérant d'abord la substance en général pour étudier ensuite la substance sensible et la substance supersensible. Or, commençant à traiter la première question, savoir : qu'est-ce que la substance? il reprend la définition qu'il avait déjà donnée dans la logique et il ajoute d'autres explications empruntées à la physique. Néanmoins il déclare que ces notions ne suffisent pas et qu'en elles-mêmes elles ne sont pas claires au point de rendre inutile toute autre explication [2]. Cette définition générale et logique ne suffit pas, dit saint Thomas, parce qu'elle ne pénètre pas jusqu'aux principes de la chose, desquels dépend la vraie connaissance, mais qu'elle atteint seulement quelque propriété commune à toutes les choses de même espèce, et qui nous sert à les désigner [3].

Ces observations préliminaires font voir que l'antiquité ne traitait pas avec légèreté la détermination du concept de la substance. Nous exposerons donc les principales pensées

[1] Καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀπορούμενον. Τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς οὐσία; τοῦτο γὰρ οἱ μὲν ἓν εἶναί φασιν οἱ δὲ πλείω ἢ ἕν· καὶ οἱ μὲν πεπερασμένα οἱ δὲ ἄπειρα. Διὸ καὶ ἡμῖν καὶ μάλιστα καὶ πρῶτον καὶ μόνον ὡς εἰπεῖν, περὶ τοῦ οὕτως ὄντος θεωρητέον τί ἐστι. (*Metaph.*, lib. 7 (al. 6), c. 1.)

[2] Νῦν μὲν οὖν τύπῳ εἴρηται, τί ποτ' ἐστὶν ἡ οὐσία, ὅτι τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα. Δεῖ δὲ οὐ μόνον οὕτως· οὐ γὰρ ἱκανόν αὐτό τε γὰρ τοῦτο ἄ ηλον. (*Ibid.*, c. 3.)

[3] Non enim hujusmodi (universali et logica) definitione tanguntur principia rerum, ex quibus cognitio rei dependet, sed tangitur aliqua communis conditio rei, per quam talis notificatio datur. (*In Metaph.*, lib. VII, lect. 2.)

que nous trouvons sur ce point dans les œuvres d'Aristote et des scolastiques, répondant aussi aux accusations que de divers côtés on leur adresse sous ce rapport.

I.

Définition de la substance dans la logique aristotélicienne.

587. Comme nous affirmons l'être non-seulement des choses qui existent réellement, mais encore de celles qui sont idéales et possibles, de même nous l'attribuons aux choses actuelles de plusieurs manières différentes. C'est pourquoi toutes les choses réelles se divisent d'abord en *substance* et en *accident*. La notion la plus simple et la plus élémentaire qu'Aristote nous donne de cette distinction, c'est que la substance est τόδε τι ὄν [1]: c'est donc ce que nous appelons *simplement* telle ou telle chose, la distinguant ainsi, comme existant pour soi, d'avec toutes les autres ; tandis que nous affirmons l'accident comme une chose qui lui est inhérente, comme sa quantité, sa figure, sa qualité, etc., le désignant ainsi comme une chose qui est dépendante d'une autre dans son être. Cependant nous affirmons de ce τόδε τι ou de l'individu du monde concret non-seulement ce qui est inhérent à son être, en déterminant sa figure, sa qualité, sa situation et ses autres rapports, mais encore ce qu'il est lui-même, en exprimant sa nature ou son essence. Par conséquent, ce que nous répondons à cette question : Qu'est-ce que cette chose individuelle ou quelle espèce d'être constitue-t-elle, doit être également substance, puisque c'est une chose identique avec ce τόδε τι dont nous l'affirmons. C'est pourquoi Aristote appelle aussi la substance τί ἐστιν, en opposition avec ποσός, ποιός ἐστιν.

[1] *Categ.*, c. 3. n. 16; *Metaph.*, lib. V (IV), c. 8.

Et pour nous faire comprendre encore mieux cette différence, il ajoute que si l'on demande quelles sont les qualités de telle ou telle chose, nous répliquons qu'elle est bonne ou mauvaise, etc., et non qu'elle a telle quantité déterminée, ni que c'est un homme ou un cheval ; tandis que nous répondons à la question : « Qu'est-ce que cet être? » non qu'il est blanc ou chaud, ni qu'il a telle hauteur, etc., mais qu'il est homme ou Dieu. D'où Aristote conclut ensuite que l'être est attribué à la substance sans restriction (*simpliciter*) et en premier lieu, mais aux accidents seulement dans un sens subordonné. La substance, en effet, est appelée *être* sans qu'on ait égard à d'autres choses, par conséquent à cause d'elle-même, tandis que les accidents ne prennent ce nom que par rapport à la substance en tant qu'ils sont en elle, ou dans l'être proprement dit, comme une quantité, un état, etc.[1]. Si donc on désigne les accidents d'une manière abstraite, par exemple, la santé, la marche, etc., on pourrait douter qu'on puisse même leur attribuer l'être. Les noms abstraits les expriment, en effet, comme quelque chose qui est en soi et par soi ; or nous comprenons facilement que par leur nature les accidents ne peuvent pas subsister par eux-mêmes, séparés de la substance. Mais, si nous les désignons d'une manière concrète, en disant : le sain, celui qui marche, etc., nous ne pouvons pas douter que l'être ne leur convienne en réalité, parce que, en les désignant ainsi, nous leur donnons un sujet dans lequel ils existent, et ce sujet est la substance[2].

[1] Τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς, καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ πολλαχῶς. Σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστι καὶ τόδε τι· τόδε ὅτι ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων. Τοσαυταχῶς δὲ λεγομένου τοῦ ὄντος φανερὸν, ὅτι τούτων πρῶτον ὂν τὸ τί ἐστιν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν... Τὰ δὲ ἄλλα λέγεται ὄντα τῷ τοῦ ὄντος, τὰ μὲν ποσότητας εἶναι, τὰ δὲ ποιότητας, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ ἄλλό τι τοιούτων. (*Metaph.*, lib. VII (VI), c. 1.)

[2] *Metaph.*, lib. VII (VI), c. 1.

On ne peut donc pas douter que, selon notre manière vulgaire et commune de penser et de parler, nous ne fassions cette distinction, et que nous ne regardions comme substances les diverses choses individuelles qui nous entourent, les hommes, les animaux, les plantes, et aussi ce qu'on appelle les éléments de la matière. Mais cette distinction répond-elle à la réalité ? Lorsque, comme aiment à dire certains philosophes modernes, on s'est élevé au-dessus de la pensée vulgaire, ne doit-on pas arriver à comprendre que les choses individuelles que nous regardons comme subsistantes sont au fond seulement les déterminations et les phénomènes d'une substance unique, universelle? Voilà la grande question qui divise les panthéistes et les théistes. Or on accuse l'antiquité d'avoir donné de la substance des définitions qui, si l'on raisonnait rigoureusement, conduiraient logiquement à l'erreur qu'il s'agissait de combattre. Nous avons donc à examiner ces définitions de plus près, et nous commencerons par celle qu'on donnait dans la logique.

588. Voici comment on peut distinguer toutes les choses qui existent, suivant qu'elles sont affirmées d'un sujet ou qu'elles existent dans un sujet : Certaines choses sont affirmées d'un sujet, sans qu'elles se trouvent dans un sujet; ainsi nous disons de chaque homme individuel qu'il est homme ; cependant l'homme n'est pas dans un autre être comme dans son sujet ou *substratum*, mais il subsiste en lui-même. Au contraire, certaines autres choses ne sont pas affirmées d'un sujet, quoiqu'elles existent toujours dans un sujet; nous pouvons citer comme exemple toute connaissance ou toute couleur déterminées, si toutefois on les conçoit comme individuelles. Car, comme la connaissance ne peut être que dans une âme, ainsi la couleur ne peut être que dans un corps; cependant on ne peut dire d'aucune chose, comme d'un sujet, qu'elle soit telle connaissance ou telle couleur, par exemple, la blancheur. Il y a donc, en troisième lieu,

des choses qui, tout en existant nécessairement dans un sujet, peuvent être affirmées d'une autre comme d'un sujet; car je puis dire de cette blancheur particulière qu'elle est couleur, de telle ou telle connaissance qu'elle est science. Enfin il y a des choses qui ne sont pas dans un sujet ni ne peuvent être affirmées d'un sujet, par exemple, tel homme, Socrate ou Platon.

Les choses qui appartiennent au premier et au quatrième membres de cette division s'accordent en ce qu'elles ne sont pas dans une autre comme dans un sujet, mais elles se distinguent en ce que les unes sont affirmées d'un sujet, les autres non. Aristote appelle *première substance* ce qui n'est point dans un sujet ni affirmé d'un sujet : c'est l'être individuel subsistant en lui-même, τόδε τι; il donne le nom de *seconde substance* à ce qui n'est pas dans un sujet, mais qui est affirmé de divers sujets, c'est-à-dire le genre ou l'espèce, en un mot ce qu'il avait appelé auparavant τί ἐστιν. De même, le second et le troisième membres de cette division s'accordent en ce que toutes les choses qui en font partie sont dans une autre comme dans un sujet, et ils se distinguent en ce que quelques-unes de ces choses sont affirmées d'un sujet, tandis que d'autres ne le sont pas. Ce sont donc les *accidents* auxquels il convient d'être dans un sujet; les accidents universels, c'est-à-dire ceux que l'on considère comme genre ou espèce, peuvent être affirmés de quelque autre accident qui devient en quelque sorte leur sujet, mais non ceux qui sont déterminés individuellement. Toutes les choses individuelles ont donc ce caractère commun qu'elles ne peuvent pas être énoncées d'un sujet, mais elles se distinguent les unes des autres en ce que les accidents peuvent se trouver dans un sujet, et non la substance.

589. Pour bien saisir cette définition et cette division, notamment pour comprendre pourquoi les choses individuelles s'appellent *premières substances*, il faut examiner

de plus près le sens des expressions : « *énoncer du sujet* et *être dans un sujet.* » Il s'agit ici, non d'une affirmation quelconque, mais de celle par laquelle une chose est affirmée d'une autre comme de son sujet ; c'est pourquoi Aristote ajoute toujours ce mot : « du sujet. » Or, par sujet (ὑποκείμενον), on entend, non pas toute partie à laquelle les grammairiens donnent ce nom dans une proposition, mais seulement ce qui par sa nature est subordonné au prédicat, c'est-à-dire à ce qui est affirmé du sujet. Les espèces sont ainsi les sujets des genres, les individus les sujets de l'espèce. Les scolastiques ne négligent pas de faire cette observation, et, pour l'expliquer, ils citent précisément les exemples par lesquels on a voulu de nos jours montrer la fausseté de la définition donnée par Aristote. Assurément, disent-ils, on peut affirmer que telle ou telle chose blanche est un homme ou même est Socrate, mais ce n'est pas énoncer une chose d'une autre comme *de subjecto* h. e. *de inferiore*[1]. De même, Aristote dit, non pas simplement : « *être dans un autre*, » mais « *être dans un sujet*, » et il ajoute lui-même, pour expliquer sa pensée, qu'il n'affirme l'existence dans un sujet que de ce qui existe dans un autre sans en être une partie, et de ce qui ne peut point exister en dehors de cet autre. Par conséquent, les membres d'un corps organisé n'ont pas dans celui-ci leur sujet, parce qu'ils le forment comme ses parties ; de même une substance qui serait unie à une autre n'est pas dans cette autre substance comme dans son sujet.

L'expression « être dans un sujet » (ὑποκεῖσθαι, *substare*) peut donc s'entendre dans un double sens, selon que cette existence dans le sujet est le fondement ou de l'*affirmation* ou de l'*existence même*. En effet, l'*universel* doit être considéré comme une chose supérieure à laquelle les choses

[1] Toleti Comment. in Logicam, *in h. loc.* Mauri Comment. *Ibid.*, Cf. S. Thom. *in Metaph.*, lib. VII, lect. 2.

particulières sont subordonnées. L'*individuel* est donc placé au plus bas degré, ce qui explique pourquoi tout ce qui est supérieur peut être affirmé de lui ; ainsi, de chaque homme en particulier on peut affirmer tout ce qui est renfermé dans les concepts de substance finie, de corps, d'être vivant, d'être sensible, d'être sensible et raisonnable; car la nature humaine individuelle renferme toutes ces choses, quoique, en vertu de son individualité, d'une manière propre à elle seule. On pourrait donc dire que les choses individuelles sont, par rapport aux choses universelles et supérieures, comme le *substratum;* cependant, dans le sens propre, le sujet n'est substratum que par rapport aux *accidents*, c'est-à-dire, par rapport à ce qui est en lui et ne peut point exister hors de lui. Par conséquent, abstraction faite du concours que le sujet peut prêter aux accidents pour qu'ils commencent à exister et persévèrent dans l'existence, le sujet, par cela seul qu'il les soutient, est une raison de l'existence des accidents. Voilà donc la différence que les scolastiques mettaient entre *subjectum prædicationis* et *subjectum inhæsionis*.

590. On comprend sans peine, après ces explications, pourquoi Aristote appelait l'être individuel première substance, c'est-à-dire substance dans le sens le plus excellent du mot [1]. C'est en effet surtout de l'être individuel qu'on peut affirmer le *substare* ou ὑποκεῖσθαι dans le double sens indiqué plus haut [2]. Tout ce qui est propre soit à l'espèce à laquelle il appartient, soit aux genres supérieurs auxquels cette espèce est subordonnée, doit se trouver aussi dans

[1] Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν· οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος καὶ ὁ τὶς ἵππος. (*Categ.*, c. 3, n. 1.)

[2] Ἔτι αἱ πρῶται οὐσίαι διὰ τὸ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ὑποκεῖσθαι, καὶ πάντα τὰ ἄλλα κατὰ τούτων κατηγορεῖσθαι ἢ ἐν ταύταις εἶναι, διὰ τοῦτο μάλιστα οὐσίαι πρῶται λέγονται. (*Ibid.*, n. 7.)

l'individu; mais, comme toutes ces propriétés sont en lui particulières, elles ne peuvent pas plus, telles qu'elles se trouvent dans l'être individuel, être dans un autre que l'existence individuelle elle-même (nos 36, 163, 178). C'est pourquoi Aristote dit que l'être individuel est le *dernier sujet* dont on peut énoncer tout le reste, mais qui lui-même ne peut être affirmé d'aucun autre [1] (n° 166). Remarquons toutefois que l'universel n'est pas, comme le croient les panthéistes, ce qu'il y a de plus parfait, mais ce qu'il y a de plus vide; en déterminant son être, on ne le limite pas, mais on y ajoute une nouvelle perfection, en sorte que la dernière détermination, celle qui donne à l'individu son actualité, en est le dernier complément [2]. Si nous considérons maintenant le sujet comme le substratum de ce qui n'appartient pas à l'essence, il faut avouer qu'un accident peut être sujet d'autres accidents. Ainsi la couleur présuppose dans les corps l'extension et l'extension elle-même ne se conçoit pas sans la quantité; mais la quantité ne peut subsister en elle-même et demande un sujet qui la soutienne avec tout ce dont elle est le *substratum*. Nous arrivons donc encore à un dernier sujet dans lequel subsiste tout le reste, mais qui n'est lui-même dans aucun autre: c'est la substance. Toutefois c'est là un caractère commun à la première et à la seconde substances; cette dernière se distingue donc proprement de l'autre en ce qu'elle peut être multipliée et par conséquent affirmée de plusieurs individus. Comme *subjectum prædicationis* elle n'est donc pas la dernière. D'ailleurs elle ne possède la propriété de n'être pas dans une autre comme dans son sujet qu'avec dépendance de la première substance. Quoiqu'elle ne soit pas dans celle-ci comme dans un sujet qui la soutienne, et que par conséquent elle subsiste en elle-même, cependant elle

[1] .... τὸ ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλον λέγεται. (*Metaph.*, lib. V (al. VI), c. 8. Cf. lib. VII (al. VI), c. 3.)

[2] Cf. les passages sur le réalisme, cités plus haut, et n. 408 et ss.

ne possède cette subsistance que par la première substance, l'être individuel. L'universel, par exemple la nature humaine, ne peut pas exister comme tel, mais seulement dans l'être individuel; l'*homme* ne peut exister, si *quelque homme déterminé* n'existe pas [1].

591. Comme les secondes substances (les espèces et les genres) ne peuvent donc exister que dans les premières substances ou dans les choses individuelles, et comme tout ce que nous appelons accidents présuppose l'existence de la substance, il s'ensuit que si les premières substances n'existaient pas, aucune des autres choses ne pourrait exister : c'est une thèse enseignée par le Stagirite [2] et sur laquelle les scolastiques reviennent souvent. Mais voilà une doctrine qui, ce semble, est en contradiction manifeste non-seulement avec ce que dit Platon des idées éternelles, mais encore avec ce qu'enseigne Porphyre dans son introduction à la logique d'Aristote. Car, en terminant cette introduction, Porphyre dit expressément que la destruction des individus n'entraîne pas celle des espèces, ni la destruction des espèces celle des genres. La réponse n'est pas difficile. Nous pouvons considérer les choses d'une part d'après l'être abstrait qu'elles ont dans l'esprit connaissant, et d'autre part suivant l'être concret qu'elles possèdent dans la réalité. Aristote parle de ce dernier être, tandis que Porphyre a en vue le premier. Porphyre veut donc dire seulement que, si les individus du monde actuel disparaissaient, la vérité que connaît l'esprit, en percevant la nature des choses, et en elle leurs genres et leurs espèces, persisterait

[1] Differt substantia particularis ab universali, primo quidem, quia substantia particularis non prædicatur de aliquo inferiori sicut universalis; secundo, quia substantia universalis non subsistit nisi ratione singularis, quæ per se subsistit; tertio, quia substantia universalis est in multis, non autem singularis, sed est ab omnibus separabilis et distincta. (S. Thom., *in Metaph.*, lib. V, lect. 10.)

[2] Μὴ οὐσῶν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι. (*Categ.*, c. 3, n. 5.)

néanmoins. Du reste, supposé que Porphyre n'ait pas entendu en ce sens ce qu'il dit à l'endroit cité, toujours est-il que les scolastiques ne l'expliquaient pas autrement[1]. En parlant de cette question, ils reviennent sur la distinction à établir entre l'ordre physiquement réel et l'ordre métaphysiquement réel (n. 304), et ils exposent la doctrine qui est fondée sur cette distinction, savoir que, quoique nos connaissances partent des choses actuelles, leur vérité est néanmoins indépendante de l'actualité toujours contingente des choses (n. 325).

II.

La définition de la substance chez les scolastiques.

592. Par les considérations qui précèdent, il est facile de comprendre qu'Aristote, loin de confondre avec les idéalistes l'ordre logique et l'ordre réel, fait dépendre, au contraire, tout être réel de l'existence des choses actuelles au point qu'on pourrait presque l'accuser sous ce rapport d'étroitesse dans les idées (n. 53). Cependant cela n'empêche pas que, dans leurs études plus approfondies sur la substance, Aristote et avec lui les scolastiques aient pu se rendre coupables de cette confusion, favorisant ainsi les erreurs du panthéisme. Or les scolastiques sont accusés d'avoir donné lieu, même par la définition concise de la substance dont ils se servaient (*ens per se* ou *in se existens*), à l'erreur des panthéistes consistant à dire que Dieu seul est substance. Voyons comment, en partant des notions qui leur étaient fournies par Aristote, ils furent amenés à définir ainsi la substance.

[1] Toleti *Comment. in proœm. Porph.*, cap. ult.

Les scolastiques observent que, selon les notions données par Aristote, on doit distinguer dans la substance deux propriétés : d'abord, elle n'a pas besoin d'un sujet dans lequel elle existe, par conséquent elle est sous ce rapport indépendante et séparée de toute autre chose. Or, être ainsi séparé de tout le reste et exister en soi, c'est ce qu'on appelle *subsistere*. En outre, elle est le sujet des accidents qui sont en elle, et c'est ce qu'on désigne par le terme *substare*. Comme toutes nos connaissances commencent par les phénomènes, nous trouvons la substance avant tout comme un sujet qui se trouve au fond de ces phénomènes. Mais elle ne peut être sujet que si elle n'existe pas elle-même dans une autre chose comme dans son sujet; autrement ce ne serait pas elle, mais bien cet autre sujet qui soutiendrait les accidents par elle. Telle est la raison pour laquelle nous admettons dans toute chose que nous regardons comme individuelle la propriété en vertu de laquelle elle *existe pour soi*. Quoique, par conséquent, nous ne sachions qu'une chose est sans sujet, que parce qu'elle est sujet, déduisant ainsi le *subsistere* du *substare;* néanmoins, par la nature des choses, la subsistance est antérieure et partant l'élément principal du concept de la substance. La substance ne peut soutenir les phénomènes (être *substratum*) que parce qu'elle n'est pas soutenue elle-même comme un phénomène. Nous disons : *comme phénomène;* car nous n'excluons pas qu'elle soit soutenue dans un autre sens, comme nous le verrons plus tard. D'ailleurs, la subsistance par soi est non-seulement le premier et le principal élément de la substance, mais encore un élément qui suffit par lui-même pour qu'une chose soit substance. S'il y avait, ou si l'on pouvait concevoir des créatures qui fussent tout entières essence sans aucun élément accidentel, elles seraient de vraies substances, bien qu'elles ne fussent pas sujets d'autres choses, et uniquement parce qu'elles n'auraient pas besoin d'un sujet

dans lequel elles existeraient, en d'autres termes, par leur seule subsistance. Voilà même pourquoi Dieu est appelé avec raison substance; car, quoi qu'en disent certains écrivains modernes, on ne peut raisonnablement parler d'accidents en Dieu. Par conséquent, de ces deux propriétés de la substance, le *substare* et le *subsistere*, il ne nous reste que la dernière comme caractère essentiel dans le sens strict du mot [1].

La substance est donc un être subsistant par soi, et ce caractère convient, comme nous l'avons déjà montré, à la première et à la seconde substances, quoiqu'il ne soit propre à la seconde qu'au moyen de la première. Mais pourquoi ne parle-t-on pas, dans cette étude, de cet autre

[1] In nomine substantiæ duæ rationes indicantur: una est absoluta, scilicet *essendi in se ac per se,* quam nos propter ejus simplicitatem per negationem essendi in subjecto declaramus; alia est quasi respectiva *sustentandi accidentia.* Et hæc quidem videtur prima nominis etymologia, si ejus impositionem, quæ ex cognitione nostra procedit, spectemus : nos enim ex accidentibus pervenimus ad cognitionem substantiæ, et per habitudinem substandi eam primo concipimus. Si vero rem ipsam secundum se consideremus, altera conditio seu ratio est simpliciter prior, imo ex se sufficiens ad rationem substantiæ sine posteriori. Unde in Deo perfectissima ratio substantiæ reperitur; quia maxime est in se ac per se, etiamsi accidentibus non substet. Imo si per possibile vel impossibile fieri posset aliqua res creata incapax accidentium et natura sua nullo subjecto indigens ad existendum, illa esset perfecta substantia absque proprietate substandi non tamen sine conditione in se seu per se essendi. Est ergo hæc ratio prior et essentialis. (Suarez, *Metaph.*, dist. XXXIII, sect. 1.)

Substantia, quæ est subjectum, duo habet propria : quorum primum est, quod non indiget intrinseco fundamento, in quo sustentetur, sed sustentatur in seipso; et ideo dicitur *subsistere* quasi per se et non in alio existens. Aliud vero est, quod est fundamentum accidentibus, sustentans ipsa, et pro tanto dicitur *substare.* Sic igitur substantia, quæ est subjectum in quantum subsistit, dicitur οὐσίωσις vel subsistentia; in quantum vero substat, dicitur ὑπόστασις secundum Græcos, vel substantia prima secundum Latinos....

Unde si aliqua substantia esset, quæ per se existeret, non tamen esset alicujus accidentis subjectum, posset *proprie* dici subsistentia, sed non substantia. (S. Thom., *Quæst. disp. de Pot.*, q. 9, a. 1.)

caractère qui distingue la substance, savoir que d'elle s'énonce tout le reste, mais qu'elle n'est elle-même affirmée d'aucune autre chose? C'est que cette propriété est une note qui distingue sans doute la première substance d'avec la seconde, mais non la substance d'avec l'accident; car on peut également dire de l'accident individuel que tous les autres s'énoncent de lui, tandis qu'il n'est affirmé lui-même d'aucun autre; car par cet autre l'on entend l'universel auquel le particulier est subordonné. En effet, on peut dire d'un triangle tracé sur un tableau qu'il est une certaine étendue, une figure, un triangle, mais on ne peut dire d'aucune chose qu'elle soit le triangle tracé sur ce tableau. Aussi Aristote observe lui-même qu'aucune chose individuelle ne peut être énoncée d'une autre, mais rien n'empêche qu'elle ne soit elle-même dans une autre ou qu'elle ne soit accident [1]. C'est pourquoi il dit que le caractère propre à toute substance est de n'être point dans un autre comme dans un sujet.

593. Toutefois, comme nous l'avons fait remarquer, les scolastiques se sont attiré, de nos jours, d'amers reproches, parce que, pour exprimer ce caractère, ils ont appelé la substance, en tant qu'opposée aux accidents, «*ens per se.*» Dieu seul, dit-on, existe par lui-même; par conséquent, appeler la substance *ens per se*, c'est dire qu'il n'y a qu'une *seule* substance. Mais, en s'exprimant ainsi, désigne-t-on réellement la substance comme un *être existant par lui-même?* Assurément, cette expression dénote que la substance possède en elle-même un principe ou un fondement de son être, et c'est une assertion qu'on ne peut pas rejeter d'une manière absolue. On peut appeler principe ou fondement, non-seulement la cause qui donne l'existence à une chose qui n'était pas, mais encore tout ce qui a une

[1] Ἁπλῶς δὲ τὰ ἄτομα καὶ ἐν ἀριθμῷ κατ' οὐδενὸς μὲν ὑποκειμένου λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ ἔνια οὐδὲν κωλύει εἶναι. (*Categ.*, c. 2, n. 2.)

certaine influence sur son être. Si donc une chose ne peut exister que dans une autre comme ce par quoi cette autre chose est déterminée, en sorte qu'elle cesse d'exister, lorsqu'elle cesse de déterminer, ou mieux, lorsque cette autre chose cesse d'être ainsi déterminée, elle a aussi dans cette autre chose un principe ou une raison de son existence. Au contraire, si une chose est telle par sa nature qu'elle ne détermine pas simplement une autre, mais qu'elle peut exister en elle-même, séparée de toute autre, nous devons aussi admettre dans cette nature qui lui est propre, par conséquent en elle-même, une raison de son être et de son existence. Voilà les considérations sur lesquelles s'appuyaient les scolastiques, quand ils appelaient la substance *ens per se;* tandis que, pour exprimer la relation des choses avec leur cause *efficiente*, ils donnaient aux choses créées, ou faites d'une manière quelconque par une activité étrangère, le nom de « *ens ab alio* », réservant à l'être qui ne tire point son origine d'un autre, le nom de « *ens à se* ». De nos jours, au contraire, nous appelons l'être incréé *l'être existant par lui-même*, et toutes les autres choses des êtres existant *pour eux-mêmes* ou *en eux-mêmes*. Libre à chacun de trouver cette façon de parler plus juste et plus naturelle; cette expression « existant pour soi ou en soi » semble en effet mieux faire connaître le caractère distinctif de la substance même, tandis que le terme : *esse per se* peut s'interpréter en diverses manières, et d'autre part l'expression « *esse* à *se* » est moins propre que notre expression moderne « *être par soi* » pour exclure de Dieu, non-seulement l'origine dérivée d'un autre être, mais encore toute origine. — Cependant on reprocherait à tort aux scolastiques la terminologie dont ils se servaient; car ils en expliquaient le sens de la manière la plus nette, et on ne trouve guère un manuel de philosophie scolastique qui n'expose clairement les considérations que nous venons de faire. C'est donc une chose impardonnable que certains

auteurs modernes [1], traduisant l'expression « *esse per se* » non par être en soi ou pour soi, comme le veut le langage moderne, mais par « être *par* soi », s'emportent contre les scolastiques, comme s'ils avaient donné de la substance une définition d'après laquelle Dieu seul serait substance [2].

En tant qu'un être, distinct de tous les autres, peut exister en lui-même et pour lui-même, il possède un être indépendant, et sous ce rapport il est absolu. Toutefois nous devons dire de cette indépendance ce que nous disons de la propriété d'être son propre principe. La substance est indépendante, parce que, existant en soi et pour soi, elle n'a pas besoin d'un autre être dans lequel elle existe comme dans un sujet; mais elle n'est pas indépendante dans le sens qu'elle n'ait pas besoin d'un autre être qui lui donne et lui conserve l'existence. Elle n'est donc absolue que d'une manière relative. La scolastique s'est exprimée sur ce point avec la plus grande netteté [3], tandis que Descartes expliquait sa pensée d'une manière si équivoque qu'on a pu se

[1] Oischinger, *la Théologie de saint Thomas*, p. 48.

[2] Voici les explications brèves et précises que donne Maurus :

Quadruplex est esse. Primum est esse *a se* quod scilicet non est ab ullo alio esse nec in ullo alio esse, et hoc est esse divinum. Secundum est esse non a se, sed *per se*, quod ita est ab alio, ut non sit in alio esse tanquam in subjecto, et hoc est esse substantiæ creatæ, quæ ita est a Deo, ut non sit in alio esse tanquam in subjecto. Tertium est esse non a se neque per se, sed (ab alio et) *in alio* esse, et hoc est esse accidentium, quod non solum est esse ab alio esse, sed etiam est in alio tanquam in subjecto. Quartum est esse, quod non solum est ab alio et in alio, sed etiam *ad aliud* extrinsecum tanquam ad terminum, et hoc est esse relationis accidentalis. (*Quæst. phil.*, vol. I, q. 53.)

[3] Proprium est substantiæ esse simpliciter... esse autem simpliciter est esse absolutum non dependens ab esse alterius sicut ei inhærens, licet omnia dependeant a Deo sicut a causa prima. S. Thom. (*Opusc.* 32, c. 8. *De natura materiæ.*) On a révoqué en doute l'authenticité de cet opuscule, mais de Rubeis (*Dissertationes de gestis et scriptis S. Thomæ.* Venet., 1750. Diss. XXIV, n. 3) démontre par les raisons les plus plausibles qu'on doit l'attribuer au Docteur angélique.

servir, il faut en convenir, de ses paroles, pour en déduire l'unité de la substance, telle que l'enseignait Spinoza. Au lieu de dire avec les scolastiques : la substance est une chose qui n'a pas besoin, pour exister, d'une autre *comme d'un sujet*, il dit simplement : on n'appelle substance que ce qui n'a pas besoin d'un autre être pour exister. Cette définition implique, non-seulement ce qu'il en conclut lui-même, savoir que le mot « substance » ne convient pas à Dieu et aux créatures de la même manière (*univoce*), mais encore que dans le sens vrai et propre, ce nom s'applique à Dieu seul [1].

594. Enfin, après toutes les études que nous venons de faire, il est inutile d'expliquer encore pourquoi les scolastiques appelaient aussi la substance *ens in se*, en opposition avec l'accident qui est *ens in alio*. Certains auteurs modernes rejettent cette dénomination par la raison que toutes choses sont en Dieu, sans que pour cela elles cessent d'être des substances. Rien n'est plus vrai; mais pourquoi n'ajoute-t-on pas que les poissons nagent dans l'eau, que les oiseaux volent dans l'air, et que néanmoins ils sont des substances? Une chose peut être dans une autre de plusieurs manières; toutefois, pour qu'elle y soit comme dans un sujet, il ne suffit pas qu'elle soit entourée de cette autre chose, encore qu'elle en ait besoin pour conserver l'existence, ni même que cet autre être lui soit présent, bien qu'elle soit tout entière pénétrée de lui et conservée par son activité. Les choses sont en Dieu, parce qu'il leur est présent par son essence,

[1] Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quæ ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia, quæ nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias vero omnes nisi ope concursus Dei existere posse percipimus. Atque ideo nomen substantiæ non convenit Deo et illis univoce, ut dici solet in scholis, h. e. nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quæ Deo et creaturis sit communis. (*Princ. phil.*, p. I, n. 51.)

et qu'il les porte par sa puissance, pour qu'elles ne retombent pas dans le néant; mais il ne les porte pas comme le sujet porte ses accidents, puisque le sujet est toujours déterminé de quelque manière par les accidents. Les scolastiques ne mériteraient quelque reproche que s'ils avaient voulu déterminer l'essence de la substance au moyen de cette seule expression *ens in se* et sans ajouter aucune autre explication. Mais certes il n'en est pas ainsi; quand il s'agit d'une définition proprement dite, ils ajoutent toujours qu'ils parlent d'un *esse in se* en vertu duquel une chose n'a pas besoin, pour exister, d'être inhérente à une autre comme à son sujet. Ils énumèrent, en outre, les diverses manières dont une chose peut être dans une autre [1]. Pour distinguer nettement la manière spéciale dont l'accident est dans la substance, ils ne se contentent même pas de la définition que donne Aristote disant qu'être dans un sujet c'est être dans un autre, non pas toutefois comme sa partie, mais de manière à ne pas pouvoir exister hors de cet autre être. Dans cette définition même, disent-ils, nous devons entendre l'expression « être dans un autre » dans un sens strict, et par conséquent des seules choses qui sont, d'une certaine manière du moins, intimes à l'être d'une autre chose [2]. Cependant, quoi qu'on fasse pour définir nettement les concepts d'après les règles de la logique, on n'arrivera jamais à une notion satisfaisante que si l'on étudie la nature même de la chose.

[1] Avec Aristote (*Phys.*, lib. IV, c. 3) ils indiquent huit manières de cette sorte, et même ils y ajoutent encore plusieurs autres. Voir Toleti, *Comment. in Categ.*, c. 2.

[2] Existimo illam (Aristotelis) descriptionem sic esse intelligendam quod *esse in aliquo* non sumatur ita communiter, sed pro eo quod est esse in aliqua re una, non omnino extra esse ejus. (Toletus, *ibid.*)

III.

La substance considérée comme essence.

595, Si pour obtenir une connaissance plus intime de la substance, nous nous tournons vers les livres qu'Aristote consacre à la métaphysique, nous remarquerons tout d'abord qu'il ne distingue plus simplement la substance en première et en seconde, mais qu'en dehors des individus et de l'universel, il fait particulièrement ressortir l'essence comme étant ce que d'ordinaire on appelle substance. Par essence il entend l'objet du concept (λόγος, *ratio*), par conséquent ce par quoi on répond à la question : *quid sit* (τί ἐστιν). C'est pourquoi il la désigne par l'expression : *quod quid erat esse* (τό τί ἦν εἶναι), l'être propre à une chose. Il nous reste donc à voir comment cette essence se rapporte à la première et à la seconde substance ; toutefois examinons auparavant ce qu'elle comprend d'après Aristote, pourquoi et dans quelle mesure elle est substance (οὐσία).

Dans cette étude, Aristote commence encore par des notions logiques, mais, comme le remarque saint Thomas [1], par des notions qui ont quelque affinité avec les notions métaphysiques et par suite conduisent à elles. Comme l'essence est l'objet du concept, tandis que la définition (ὁρισμός) est l'expression de cet objet, la question : qu'est-ce qui est de l'essence d'une chose, se confond avec celle-ci : quelles propositions constituent de véritables définitions, observation que nous ne faisons ici que parce que dans cette étude les mots *essence, concept, définition* se confondent souvent les uns avec les autres. Avant tout donc, il faut exclure du concept ce qui est affirmé de l'objet, non à

[1] *In Metaph.*, lib. VII, lect. III.

cause de lui-même (καθ'αὑτό) ni par là-même nécessairement, mais seulement d'une manière contingente ou accidentelle ; car l'essence est l'être propre de la chose ou dans le sens le plus vrai la chose même ; or ce qui n'est en elle que d'une manière accidentelle ne peut appartenir à la chose même ; cependant tout ce qui a son principe dans la chose, de manière à se trouver en elle nécessairement, ne constitue pas pour cela la chose même. Il y a beaucoup de choses qui ne se trouvent que dans certaines classes d'êtres ; par exemple la couleur se trouve seulement dans les corps, l'art seulement dans l'homme. Toutefois, parmi ces choses, nous devons encore établir des distinctions. Les unes ne peuvent exister, il est vrai, que dans certaines espèces, mais elles n'existent pas pour cela dans tous les individus appartenant à cette espèce. Ainsi tous les minéraux, les plantes, etc., ont une couleur, mais tous les hommes ne sont pas doués du génie artistique. Bien donc qu'il ne soit pas accidentel au génie artistique d'être seulement dans l'homme ; toutefois, pour l'homme, c'est une chose accidentelle de le posséder. Au contraire, si une chose se trouve dans tous les individus qui appartiennent à la même espèce, en dehors de laquelle elle ne peut point exister, il faut qu'elle ait quelque fondement dans l'essence de cette espèce, mais il n'est pas encore nécessaire pour cela qu'elle soit comprise dans l'essence même. Tous les corps ont une certaine couleur ; c'est pourquoi on dit du corps qu'il est coloré, non d'une manière accidentelle, mais à cause de lui-même ou en tant que corps ; néanmoins la couleur n'appartient pas à l'essence du corps, en d'autres termes, dans la propriété d'une chose d'être corps ne se trouve pas renfermée la propriété d'être colorée. Or, parmi les choses qui sont attribuées à un objet, non par accident, mais à cause de lui-même, quelles sont donc celles qui forment vraiment son essence ? Uniquement celles, répond Aristote, qui peuvent être conçues et définies sans qu'on

ait recours à l'objet [1]. Expliquons ceci par quelques exemples. On ne peut définir la nature de la couleur sans faire intervenir le concept de corps, ni se faire une idée du langage sans penser à l'homme. Mais, pour se former une notion de l'intelligence, il n'est pas nécessaire de posséder déjà le concept d'homme; car, au contraire, nous n'acquérons ce concept qu'en combinant ensemble l'idée d'un être intelligent et l'idée d'un être sensible. La même observation s'applique à la sensibilité, à la vie et à la corporéité; c'est pourquoi toutes ces choses appartiennent à l'essence de l'homme, mais on ne peut pas en dire autant de toute aptitude propre à l'homme, par exemple, du don de la parole, bien que ce don ait son fondement dans l'essence et qu'il soit par conséquent affirmé de l'homme à cause de lui-même.

596. Si nous en recherchons la raison, nous sommes amenés à une doctrine très-importante pour l'intelligence de la philosophie aristotélicienne. De même que les propriétés qui ne peuvent être définies sans l'objet dans lequel elles existent présupposent le concept de cet objet et, par conséquent, ne peuvent pas en être les éléments constitutifs, de même leur être présuppose l'être de l'objet, et, par conséquent, doit se trouver hors de l'être qui constitue proprement cet objet. — Or voilà précisément ce qui s'appelle être *accident*. Car l'accident porte ce nom, non parce qu'en général il pourrait être ou ne pas être dans le sujet, étant ainsi opposé à ce qui est nécessaire dans l'objet, mais parce qu'il survient à l'être dans lequel la chose consiste proprement. Si donc on appelle ces propriétés *accidentelles,* nous ne devons pas penser à la signification ordinaire du mot accident, comme d'un événement qui arrive par hasard, sans nécessité et sans être prévu, mais il faut

[1] Ἐν ᾧ ἄρα μὴ ἔνεστι λόγῳ αὐτὸ λέγοντι αὐτὸ, οὗτος ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ. (*Metaph.*, lib. VII al. VI), c. 4.)

l'entendre selon l'étymologie latine de ce mot, d'après laquelle il signifie ce qui est ajouté ou ce qui survient (*ad—cadere*) à une chose déjà constituée dans son être propre. L'accident n'est donc pas la raison pour laquelle le sujet dont il est énoncé possède l'être qui le distingue, mais il présuppose cet être, et il est cause que le sujet soit quelque chose qui n'est pas contenu dans le concept. Tout autres sont les propriétés que nous pouvons concevoir sans le sujet; elles forment le concept de l'objet et constituent proprement son être; c'est pourquoi elles s'appellent *constitutiva*[1].

597. Cependant la substance n'est pas seule à avoir une essence; l'accident a la sienne, si par essence nous entendons la manière d'être qui distingue une chose. Pour définir la substance, il ne suffit donc pas, ce semble, d'indiquer simplement qu'elle est essence, mais il faut dire qu'elle est l'*essence d'une chose subsistante pour elle-même.* Toutefois nous devons ici nous rappeler et prendre en sérieuse considération une doctrine enseignée par l'ancienne philosophie et que nous avons déjà touchée en une autre occasion : c'est qu'on ne peut pas attribuer l'être ni par conséquent l'essence à la substance et à l'accident dans le même sens, mais seulement dans un sens analogique. Pour mieux éclaircir la thèse qui est ici proprement à sa place, il nous faut revenir sur les notions que nous avons déjà données sur l'analogie des noms et des concepts. Expliquons d'abord plus nettement en quoi elle consiste. L'analogie, disions-nous (n. 39 et ss.), peut exister, lorsque ce qu'exprime un mot se trouve, non pas sans doute de la même manière, mais pourtant d'une certaine façon en diverses choses. Ces diverses choses auront toujours une certaine relation avec une même chose dans laquelle se trouve avant tout ou primitivement, et par là-même principale-

[1] Cf. plus haut n. 93, et les passages tirés de saint Thomas, que nous avons cités alors.

ment, ce que signifie son nom, tandis que la chose exprimée par ce nom n'est dans toutes les autres que d'une manière subordonnée. Nous ajoutions que cette relation peut être ou prochaine ou éloignée; par les exemples que nous citions alors il est facile de reconnaître les deux espèces d'analogie que distinguent les scolastiques. Lorsque nous disons non-seulement de l'animal, mais encore de l'âme ou de la terre qu'elle a *soif*, la relation que suppose cette façon de parler consiste uniquement dans la ressemblance que la sécheresse de la terre et les aspirations ardentes de l'âme ont avec la soif corporelle. C'est sur cette analogie qu'est fondée la figure la plus commune dans le langage figuré, la métaphore. Cependant, si varié et si utile que soit l'emploi de cette figure dans l'éloquence et la poésie, la philosophie n'y a guère recours, parce que dans cette figure l'analogie ne suppose pas entre les choses une connexion intime. Cette connexion se voit dans l'autre exemple dont Aristote se sert fréquemment [1]. Le mot *sain* est affirmé de beaucoup de choses : le corps seul, il est vrai, s'appelle sain dans le sens propre du mot, parce qu'il possède la santé; néanmoins la nourriture s'appelle saine, parce qu'elle conserve la santé, le remède est sain, parce qu'il la rétablit, la couleur du visage se dit saine, si elle est un signe de la santé. On trouve donc manifestement un lien intime entre ces diverses choses.

598. Les scolastiques distinguent ces deux sortes d'analogie que nous venons d'expliquer en les nommant, l'une *analogia proportionis*, l'autre *analogia attributionis* [2]. Aristote, de même que les scolastiques, regardait l'analogie qui existe, d'après lui, lorsque nous affirmons l'être et l'essence non-seulement de la substance, mais encore des accidents, comme une analogie de la seconde espèce; car il

[1] *Metaph.*, lib. VII (al. VI), cap. 4, lib. XI (al. X), c. 3. — *Eth.*, lib. I, c. 6.

[2] Suarez, *Metaph.*, disp. XXVIII, sect. 3.

en explique la nature en se servant de l'exemple que nous avons cité nous-mêmes. Cependant saint Thomas y voit une différence. Voici comment il raisonne : Dans l'exemple cité, la chose unique à laquelle se rapportent les divers analogues est une chose qui diffère de ces analogues ; c'est la santé dont le corps est le sujet, la nourriture un moyen de conservation, et le remède un moyen de rétablissement. Au contraire, quand il s'agit de la substance et de l'accident, nous affirmons d'eux l'être, non parce qu'ils ont l'un et l'autre une certaine relation avec une troisième chose, mais parce que l'un se rapporte à l'autre, la substance à l'accident[1]. Toutefois nous pouvons et même nous devons dire également que le corps et la nourriture s'appellent sains, parce que la nourriture se rapporte au corps qui est sain dans le sens propre du mot. Du reste, c'est une observation que saint Thomas fait lui-même dans un ouvrage postérieur[2].

Néanmoins nous trouvons ici une différence et même une différence de haute portée : dans toute analogie il faut que la chose unique, à laquelle se rapportent plusieurs, possède d'une manière excellente ce que signifie le nom commun ; mais, dans les deux espèces d'analogie expliquées plus haut, ce quelque chose de commun ne se trouve, en outre, dans le sens propre que dans cette chose unique. La relation qu'ont avec le corps sain la nourriture saine ou le teint est plus intime que la relation à cause de laquelle nous

[1] Dupliciter contingit, aliqua analogice h. e. secundum ordinem vel respectum ad aliquod unum prædicari. Uno modo, secundum quod multa habent respectum ad aliquod unum, sicut secundum respectum ad unam sanitatem animal dicitur sanum ut ejus subjectum, medicina ut ejus effectivum, cibus ut ejus conservativum, urina ut ejus signum. Alio modo, secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum ; sicut ens de substantia et accidente dicitur, secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non secundum quod substantia et accidens ad aliquod tertium referatur. (*Contr. Gent.*, lib. I, c. 34.)

[2] *Summa*, p. I, q. 13, a. 5.

disons de la terre et de l'homme qu'ils ont soif; parce qu'elle consiste, non dans une simple ressemblance, mais dans une connexion vraiment intime; car la nourriture entretient la santé et le teint n'en est pas un simple signe, mais un effet. Néanmoins la santé elle-même n'est que dans le corps; c'est pourquoi il reste toujours vrai que le corps seul s'appelle sain dans le sens propre du mot, tandis que la nourriture, le remède et le teint ne se nomment ainsi que dans un sens impropre. Encore donc que ce ne soit pas une métaphore, c'est toujours une locution figurée, une figure qu'en littérature on appelle métonymie. Or l'être est attribué, dans le sens vrai et propre, à tout ce qui a quelque réalité et ne se confond pas avec le néant. Bien que le concept de l'être en général ne soit pas un concept générique, cependant ce que contient cette représentation universelle se trouve en toutes choses, dans les accidents aussi bien que dans la substance, dans les créatures aussi bien qu'en Dieu [1].

599. Mais, s'il en est ainsi, pourquoi parlons-nous ici néanmoins d'analogie? Ne pourrait-on pas conclure de ce que nous venons de dire que nous affirmons de toutes choses l'être, soit comme un genre proprement dit, soit autrement, dans un sens, non analogique, mais propre, de la même manière que nous affirmons le genre de ses espèces et de ses individus? On comprendra mieux encore cette difficulté par un passage de saint Thomas, qui amène en même temps la solution qu'il faut lui donner. Le Docteur angélique distingue diverses sortes d'analogie, selon qu'elle existe seulement dans nos pensées, ou seulement dans les choses, ou enfin dans les unes et les autres en même temps. L'analogie existe seulement dans nos pensées, quand la chose affirmée de plusieurs ne se trouve, selon sa propre nature, que dans une seule, comme dans l'exemple sou-

[1] Cf. Suarez, *Metaph.*, disp. XXVIII, sect. 3.

vent cité de la santé. L'analogie est seulement dans les choses et non dans nos pensées, lorsqu'une même chose se trouve en plusieurs, mais diversement en chacune, et que néanmoins nous l'affirmons de toutes dans le même sens; c'est ce qui a lieu pour les choses de diverses espèces appartenant au même genre. Non-seulement certaines propriétés particulières, mais encore celles qui constituent l'essence du corps (la corporéité), sont d'une manière dans les corps corruptibles et d'une autre dans les corps incorruptibles, d'une manière dans les corps inorganiques et d'une autre dans les corps organisés. Pareillement tous les êtres organiques sont vivants, mais leur vie est diverse selon leurs différentes espèces; néanmoins nous plaçons ces diverses espèces, plantes, animaux, hommes, sous un même concept, celui d'êtres vivants ou organiques, et nous affirmons ce concept de tous de la même manière, comme nous appelons corps les êtres inorganiques aussi bien que les êtres organiques, sans donner à ce mot un sens différent. Faisant abstraction de ce qui les distingue, nous maintenons seulement ce qui leur est commun. Enfin l'analogie est en même temps dans les choses et dans nos pensées, si la chose exprimée par le nom commun existe réellement en beaucoup de choses, quoiqu'en diverses manières, et que toutefois nous la concevions en elles non de la même manière, mais seulement d'une manière analogique; c'est ce qui a lieu lorsque nous affirmons l'être et l'essence de Dieu et des créatures, de la substance et de l'accident [1].

L'analogie n'existerait donc dans nos pensées et dans nos

[1] Aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter. Vel secundum intentionem tantum et non secundum esse; et hoc est, quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quæ tamen non habet esse nisi in uno, sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversimodo, secundum prius et posterius; non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali. Vel secundum esse et non secundum intentionem; et hoc contingit, quando plura parificantur in intentione alicujus commu-

paroles que dans le premier et le troisième cas. Le saint docteur indique la différence entre ces deux sortes d'analogie de la même manière que nous l'avons fait nous-mêmes d'après Suarez. Mais c'est ici que se montre pleinement la difficulté dont nous parlons. Il est évident que dans le premier cas nos pensées sont analogiques; car, quoique nous ne puissions appeler saine la nourriture sans avoir l'idée de la santé qui n'est proprement que dans le corps, cependant nous n'affirmons pas de la nourriture la santé dans le même sens que du corps. Mais comment une telle diversité peut-elle exister, lorsque nous affirmons l'être non-seulement de la substance, mais encore de l'accident; ou bien, si elle existe dans ce cas, pourquoi n'existerait-elle pas également lorsque nous concevons diverses espèces appartenant au même genre par le concept générique? Puisque l'objet de la représentation universelle de l'être, ainsi que nous l'avons accordé nous-mêmes, existe réellement dans toutes les choses, nous pouvons, évidemment, faire abstraction de ce qui est propre à l'être de la substance et de l'accident, comme nous faisons abstraction de ce qui est propre aux plantes et aux animaux lorsque nous disons d'eux qu'ils vivent.

600. Pour répondre à cette difficulté, nous disons d'abord que la représentation de l'être est en vérité moins analogique ou plus propre que toutes celles qui appartiennent à la première sorte d'analogie, que par conséquent elle se rapproche des concepts génériques proprement dits. Cependant la différence qui les sépare de ceux-ci reste entière. Un nom appliqué à beaucoup de choses est analogique si

nis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus, sicut omnia corpora parificantur in intentione corporeitatis..... Sed esse hujus naturæ non est ejusdem rationis in corporibus corruptibilibus et in incorruptibilibus..... Vel secundum intentionem et secundum esse; et hoc est, quando neque parificatur in intentione commune neque in esse, sicut ens dicitur de substantia et accidente. (*In lib.* I, dist. XIX, q. 5, a. 2.)

ce qu'il signifie se trouve par excellence dans une chose et en toutes les autres d'une manière subordonnée et avec dépendance de la première. Voilà pourquoi Aristote, pour résumer sa pensée, fait bien des fois consister l'analogie en ce qu'une chose est affirmée de plusieurs, parce que celles-ci ont une certaine relation avec une même chose ou qu'elles dépendent d'une même chose [1]. Dans la première sorte d'analogie, la chose signifiée par le nom n'est avec sa propre nature que dans une seule chose, n'étant dans toutes les autres que par une relation réelle, soit que ces autres choses ressemblent simplement à cette même chose, soit qu'elles se rapportent à elle comme l'effet se rapporte à sa cause, etc. Dans la seconde espèce d'analogie, l'objet signifié par le nom se trouve, à la vérité, dans chacune des choses auxquelles ce nom convient, mais elle est par excellence dans une seule et dans toutes les autres seulement avec dépendance de cette chose unique, non avec une dépendance quelconque, mais avec dépendance sous le rapport de l'existence. L'objet du terme général *être* convient également, il est vrai, à l'accident, par exemple à la quantité, à la couleur, à la figure, mais certainement nous devons l'appliquer principalement à la substance, et à l'accident seulement avec dépendance de celle-ci; car la quantité, la couleur, la figure ne peuvent avoir l'être que parce que le corps possède ces déterminations. Or c'est ce qui n'a nullement lieu par rapport au genre et à ses espèces. En effet, les espèces diffèrent du genre, non en vertu d'une telle dépendance, mais parce que dans les espèces une perfection particulière est ajoutée aux éléments qui constituent le genre; par exemple, dans les brutes, la sensibilité est ajoutée à la vie végétative, et dans l'homme l'intelligence se joint à la vie sensible. Dans le cas dont nous parlons, cette relation de dépendance n'existe pas. Si l'on voulait consi-

[1] *Metaph.*, lib. IV (al. III), c. 2, lib. V (al. IV), c. 6. — *Eth.*, lib. I, c. 6.

dérer la vie humaine comme la chose dont la vie est affirmée principalement, cependant on ne pourrait pas dire que les plantes et les animaux dépendent dans leur vie de la vie de l'homme, en sorte qu'on ne pourrait leur attribuer la vie sans relation avec l'homme, comme on ne peut attribuer l'être aux accidents que par rapport à la substance. Voilà pourquoi nous pouvons mettre à part, considérer en soi ce qui constitue la vie en général, et l'affirmer ainsi de tous les êtres vivants, sans le rapporter à un autre être [1].

Toutefois on pourrait encore objecter que la chose unique dont nous affirmons la vie en premier lieu et principalement doit être, non la vie humaine, mais la vie absolue. Or entre cette vie divine et la vie de tous les autres êtres existe une relation de dépendance, et c'est une dépendance qui s'étend à l'existence même des choses. Toute vie dépend, en effet, de la vie absolue, non pas, sans doute, de la même manière que l'accident dépend de la substance, mais pourtant d'une manière non moins vraie et bien plus excellente. Cela est parfaitement vrai; mais que devons-nous en conclure sinon que, comme l'enseignait précisément la scolastique, les perfections qui se trouvent dans les créatures selon leurs diverses espèces peuvent bien être affirmées dans le même sens (*univoce*) des créatures, mais qu'elles ne conviennent à Dieu et aux créatures qu'analogiquement?

Par les considérations qui précèdent, on comprend pourquoi, quand il s'agit des genres et des espèces, l'analogie est dans les choses et non dans nos pensées, tandis que pour la substance et les accidents elle est dans les choses et dans nos pensées. Cette différence n'est pas fondée uniquement sur la manière dont nous concevons les choses, ni, à plus forte raison, sur un simple caprice, mais elle a son fondement dans la nature même des choses. Car, quoique

[1] Cf. Suarez. *Metaph.*, dist. XXVIII, sect. 3, dist. XXXII, sect. 2.

dans le premier cas il y ait une certaine analogie dans les choses, en ce sens que la même nature, celle du genre, se trouve dans les espèces en diverses manières, toutefois, comme nous l'avons vu, cela ne suffit pas, sans la relation de dépendance, pour donner un fondement à l'analogie des concepts. En effet, c'est uniquement parce que l'accident, comme détermination de la substance, présuppose par sa nature la substance, que l'être ne peut se concevoir en lui que d'une manière dépendante de la substance.

IV.

Si et en quel sens l'universel est substance.

601. Aristote avait dit, au commencement, que nous donnons le nom de substance non-seulement aux individus du monde concret, mais encore à l'essence et même à l'universel, c'est-à-dire non-seulement aux genres et aux espèces, mais encore à l'universel suprême. Or, après avoir montré que l'essence ne peut être affirmée avant tout et principalement que de la substance, tandis qu'elle convient seulement d'une manière subordonnée aux choses qui ne sont pas substances, il passe à l'étude de cette question : Comment l'essence se rapporte-t-elle à la chose, c'est-à-dire à ce dont elle est l'essence? Il traite cette question de manière à en amener une autre, savoir si l'universel peut à juste titre s'appeler substance. Il s'agit principalement pour lui de prouver qu'on ne doit pas concevoir l'universel comme quelque chose de subsistant en soi en dehors des individus, ni comme quelque chose qui, tout en existant dans les individus, diffère d'eux. Ayant déjà traité ce point avec assez d'étendue, et montré surtout comment la théorie aristotélicienne sur l'universel a été perfectionnée dans la scolastique, nous croyons pouvoir nous contenter ici d'em-

prunter aux études d'Aristote quelques pensées qui peuvent servir à éclaircir davantage la notion de la substance.

Déjà, dans la Logique, Aristote avait dit qu'à en juger par la manière dont nous nous exprimons, il pourrait sembler que non-seulement la *première*, mais encore la *seconde* substance soit un être séparé de tout autre et subsistant pour lui-même, τόδε τι; car nous la désignons par des noms qui expriment un être concret : homme, animal, etc. Cependant, de fait, il n'en est pas ainsi; ces noms signifient plutôt ce qu'est une chose (ποιόν τι), c'est-à-dire nous exprimons par eux de quelle nature sont les individus auxquels nous les attribuons (la substance première). Car, comme ces noms sont appliqués, non à une seule, mais à plusieurs choses, il s'ensuivrait, s'ils signifiaient des êtres subsistants pour eux-mêmes, qu'il y aurait dans la réalité des substances universelles, un homme universel, etc., comme dans nos pensées; tandis qu'en affirmant des individus l'espèce, nous voulons dire seulement que ces divers êtres sont tous de la même nature. Assurément il ne s'agit pas ici d'une nature quelconque, mais de celle qui distingue l'être des choses, l'être par lequel elles sont subsistantes, et qui, à cause de cela, est appelée l'*être premier* (n. 596), c'est en un mot la manière d'être ou la nature essentielle et par conséquent la même chose que l'essence[1]. Aussi cette essence peut-elle remplacer les divers noms, en sorte que

[1] Πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν. Ἐπὶ μὲν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀναμφισβήτητον καὶ ἀληθές ἐστιν, ὅτι τόδε τι σημαίνει. Ἄτομον γὰρ καὶ ἓν ἀριθμῷ τὸ δηλούμενόν ἐστιν. Ἐπὶ δὲ τῶν δευτέρων οὐσιῶν φαίνεται μὲν ὁμοίως τῷ σχήματι τῆς προσηγορίας τόδε τι σημαίνειν, ὅταν εἴπῃ ἄνθρωπος ἢ ζῶον· οὐ μήν γε ἀληθές· ἀλλὰ μᾶλλον ποιόν τι σημαίνει· οὐ γὰρ ἕν ἐστι τὸ ὑποκείμενον, ὥσπερ ἡ πρώτη οὐσία, ἀλλὰ κατὰ πολλῶν ὁ ἄνθρωπος λέγεται καὶ τὸ ζῶον. Οὐχ ἁπλῶς δὲ ποιόν τι σημαίνει, ὥσπερ τὸ λευκόν. Οὐδὲν γὰρ ἄλλο σημαίνει τὸ λευκὸν ἀλλ' ἢ ποιόν. Τὸ δὲ εἶδος καὶ τὸ γένος περὶ οὐσίαν τὸ ποιὸν ἀφορίζει· ποιὰν γάρ τινα οὐσίαν σημαίνει. (*Categ.*, c. 3, n. 16, 17.)

les propositions : Socrate est homme, et : Socrate est *une* nature ou essence humaine, sont également vraies; si au contraire la seconde substance existait comme universelle, nous devrions dire, par une conséquence nécessaire, que Socrate est *l'essence* humaine elle-même.

602. Mais comment se fait-il que pour désigner les espèces nous nous servions de ces noms concrets? C'est que les noms expriment avant tout nos pensées; or, dans nos pensées, les choses concrètes elles-mêmes peuvent être universelles. Nos pensées, toutefois, ne sont pas fausses de ce que les choses sont dans l'intelligence autres qu'en elles-mêmes; car nous savons parfaitement dans quelle mesure et pour quelle raison les choses existent autrement dans l'esprit humain qu'en elles-mêmes (n. 144). La métaphysique, qui considère les choses comme elles sont en elles-mêmes, doit donc souvent corriger, ou plutôt compléter en l'expliquant, le langage de la logique. C'est ce que fait Aristote en prouvant, dans le traité dont nous donnons une analyse, que l'essence ne peut différer de la chose dont elle est l'essence. Cette vérité est fondée sur la notion même de l'essence. En effet, puisque l'essence n'est que l'être même d'une chose quant à son caractère distinctif, il est absurde qu'une chose soit l'essence d'une autre. Si au contraire on admettait comme véritables essences les idées qui, étant distinctes des choses, subsisteraient pour elles-mêmes ou seraient des substances, on pourrait d'abord faire observer contre cette hypothèse que si l'essence n'est pas identique avec la chose dont elle est l'essence, les essences de ces idées substantielles devraient être distinctes de ces idées et par conséquent qu'avant les idées qui constitueraient les essences des choses sensibles devraient exister d'autres idées, en sorte que nous ne pourrions jamais parvenir aux dernières essences idéales. — En outre, la science qu'on voudrait établir sur cette hypothèse serait absolument ruinée par elle. En effet, nous ne connaissons les choses

que par leurs concepts. Or, le concept, qu'est-il, sinon l'expression de l'essence? Si donc les choses ne sont pas identiques avec leur essence, elles ne sont pas ce que renferme leur concept; d'où il suit qu'aucune chose ne serait ce qu'exprime son nom. Une chose ne peut être bonne, si son être n'est pas celui qui caractérise le bien, et ce principe s'applique à tout le reste, car toute chose est son essence, ou bien aucune ne l'est [1]. De même donc que l'homme universel, s'il existait, serait l'essence humaine universelle, de même aussi chaque homme (individuel) est identique à son essence (individuelle).

Aristote expose cette doctrine, bientôt après [2], plus amplement. Certains philosophes regardent l'universel comme substance et disent qu'il est cause et principe d'une manière supérieure à toute autre chose, puisqu'il est la cause du particulier ou de l'individuel. Mais c'est ce qu'on ne peut admettre. L'universel, par sa nature, existe ou du moins peut exister en beaucoup de choses. Si donc l'universel était dans les choses individuelles comme leur substance, il s'ensuivrait que chaque chose individuelle serait, non pas telle chose déterminée (tel homme et non tel autre), mais l'universel (chaque homme serait l'homme universel). Il n'y aurait donc qu'un seul homme, qu'un seul animal, etc., car plusieurs êtres distincts n'existent que parce qu'il y a plusieurs essences distinctes. Aristote nous conduit ainsi à cette conclusion que, si l'on voit une substance dans l'universel comme tel, il faut renoncer à la substantialité des êtres individuels, pour ne plus les considérer que comme les phénomènes dans lesquels l'universel se manifeste. Or, comme Aristote insiste beaucoup sur ce principe qu'on doit appliquer aux espèces supérieures ce qu'on affirme des espèces inférieures, nous devons conclure que, si

[1] *Metaph.*, lib. VII (al. VI), c. 6.
[2] *Ibid.*, lib. VII, c. 13.

l'universel est substance, l'être même est, en dernière analyse, l'essence subsistante de toutes choses. Cette doctrine nous conduit enfin à dire que, comme dans cette hypothèse tous les individus d'une même espèce ne sont que cette espèce subsistante, toutes les espèces, en un mot tous les êtres ne seraient plus que l'être en soi subsistant, et nous arriverions ainsi à la doctrine des Éléates qu'Aristote réfute dès le commencement de sa Métaphysique et contre lesquels il a composé un traité spécial [1].

603. Voici comment continue Aristote : Ce qui distingue la substance, c'est qu'elle n'est pas affirmée d'un sujet : l'universel est au contraire toujours affirmé d'un sujet. Mais ici se présente une objection. Dans la logique, Aristote ne fait-il pas consister cette différence qui distingue la seconde substance d'avec la première, en ce que, sans être dans un sujet, la seconde substance peut être affirmée d'un sujet ? Il semblerait donc qu'il ne répugne pas au concept de la substance d'être affirmée d'un et même de beaucoup de sujets. — Cela ne répugne pas, répond saint Thomas [2], au concept de la substance telle qu'elle est dans nos pensées ; car, comme nous disions plus haut, nous concevons l'universel lui-même comme concret ; mais Aristote veut ici établir une vérité qu'il avait déjà insinuée dans la Logique sans l'expliquer nettement, savoir que ce qui est propre à

[1] *De Xenophante, Zenone et Gorgia.*

[2] Dicendum, quod secundum logicam considerationem loquitur philosophus in prædicamentis. Logicus autem considerat res, secundum quod sunt in ratione : et ideo considerat substantias, prout secundum acceptionem intellectus subsunt intentioni universitatis. Et ideo quantum ad prædicationem, quæ est actus rationis, dicit quod prædicatur de subjecto i. e. de substantia subsistente extra animam. Sed philosophus primus (metaphysicus) considerat de rebus, secundum quod sunt entia, et ideo apud ejus considerationem non differt esse in subjecto et de subjecto. Hic enim accipit dici de subjecto, quod est in se aliqua res et inest alicui subjecto existenti in actu : et hoc impossibile est, esse substantiam : sic enim haberet esse in subjecto, quod est contra rationem substantiæ. (*In Metaph.*, lib. VII, lect. 13.)

l'espèce sans l'individualité n'est universel que dans notre pensée, et existe toujours dans la réalité comme une chose individuelle, en sorte qu'aucune seconde substance ne peut exister sans qu'elle soit première substance, ou, comme s'exprime le Docteur angélique [1], que l'homme ne peut exister sans qu'il soit tel homme déterminé. Voilà pourquoi Aristote revient sur ce qu'il avait dit dans la Logique, et déclare de nouveau que l'universel (la seconde substance) est affirmé de l'individu (la première substance), non pas comme τόδε τι (*hoc aliquid*), mais comme ποιόν τι (*quale aliquid*), c'est-à-dire, nous exprimons de quelle nature ou de quelle espèce est son essence. S'il n'en était pas ainsi, toutes nos pensées perdraient leur vérité. Car, comme nous l'avons déjà fait observer, si l'universel plus prochain est subsistant, l'universel suprême doit l'être également, et par conséquent chaque substance individuelle doit être composée de beaucoup de substances universelles, par exemple dans un homme déterminé se trouveraient non-seulement l'homme universel, mais encore le sensible universel, la vie universelle, le corps universel, la substance universelle. Si au contraire on enseigne qu'en affirmant l'universel de l'individu nous déterminons seulement la nature de son être, l'unité de l'être reste intacte. Il ne répugne pas à cette unité qu'un principe ait plusieurs perfections. D'un principe un et indivisible nous pouvons dire qu'il est non-seulement substantiel et corporel, mais encore vivant, sensible et raisonnable (nn. 177, 178).

Rappelons-nous que la principale accusation élevée contre l'antiquité consiste en ce qu'elle n'aurait pas distingué l'ordre logique et l'ordre ontologique, regardant comme distinct et séparé ce que distingue et sépare l'entendement par ses abstractions (n. 540).

[1] Genera et species non sunt aliquæ res vel naturæ aliæ a singularibus, sed ipsamet singularia, sicut non est homo, qui non sit hic homo. (*Metaph.*, lib. VII, lect. 13.)

V.

Comment les parties d'une chose correspondent aux éléments de son concept.

604. Le mot λόγος se traduit souvent, dans les œuvres d'Aristote, par *concept;* nous lui avons donné nous-mêmes cette signification dans les études que nous venons de faire. Il faut remarquer, toutefois, que par le mot *concept* il faut alors entendre, non la simple perception de l'objet, mais plutôt une pensée qui distingue les divers éléments constitutifs du concept. Car, d'après les explications qu'en donne Aristote dans la Logique, le mot λόγος, en tant qu'opposé à ὄνομα (nom) et à ῥῆμα (verbe), signifie proprement une *proposition.* C'est pourquoi, quand il s'agit de désigner l'essence, il distingue ces deux expressions de manière que ὄνομα désigne le mot isolé par lequel nous exprimons la première et simple perception de l'objet (plante, animal, homme), tandis que le mot λόγος s'applique à la proposition par laquelle nous déterminons la nature de l'objet désigné, par conséquent à la définition [1]. Mais cela n'empêche pas que dans ces questions Aristote n'entende quelquefois le mot λόγος dans un sens plus large, et ne lui subordonne la *définition* (ὁρισμός), comme une espèce particulière de propositions dans lesquelles la chose est expliquée, non d'une manière quelconque, mais par sa nature [2]. C'est ainsi que, dans le traité qui nous occupe, il dit que la définition est (non un simple mot, mais) un λόγος et que tout λόγος doit voir des parties ou divers éléments; d'où la question : Comment ces éléments du concept correspondent-

[1] Cf. outre les passages de la Métaphysique cités plus haut. *Categ.*, c. 1 et 3.

[2] *Metaph.*, lib. V (al. IV), c. 8, lib. VII (al. VI), c. 4.

ils aux parties de l'objet[1] ? Nous le suivrons dans l'étude de cette question, principalement parce qu'une des accusations qu'on répète le plus souvent contre l'ancienne école consiste à dire qu'elle n'a pas compris l'unité intrinsèque de la substance. Comme il s'agit ici du concept par lequel nous déterminons l'essence d'une chose, ses parties constitutives ne peuvent être que le genre et la différence ; notre intelligence, étant imparfaite, ne peut concevoir l'essence des choses que par des représentations universelles et par conséquent elle ne peut définir que les espèces. Il est vrai que nous concevons également l'essence des choses comme une essence individuelle, mais nous ignorons ce qui la caractérise comme telle ; c'est pourquoi nous devons nous contenter de faire connaître les individus par certaines déterminations accidentelles et de les désigner par des noms arbitraires (n° 36). Quand donc Aristote dit, à l'endroit cité, que les parties du concept sont aux parties de la chose ce que le concept est à la chose, cette assertion ne doit pas s'entendre, comme l'observe saint Thomas, en ce sens que les parties du concept expriment immédiatement les parties qui constituent l'objet, en sorte que, s'il s'agit des corps, le genre désignerait la matière, la différence, au contraire, la forme. Sans doute, les scolastiques disent bien des fois que dans la définition la différence est au genre ce que la forme est à la matière, mais, observation que perdent trop souvent de vue les auteurs modernes qui en blâment les docteurs du moyen âge, ils déclarent que cette relation existe simplement dans une certaine ressemblance ou affinité. Quand ils parlent de la définition en général, ils veulent dire seulement que, comme dans le corps la matière est déterminée par la forme, ainsi

[1] Ἐπεὶ δὲ ὁρισμὸς λόγος ἐστὶ, πᾶς δὲ λόγος μέρη ἔχει · ὡς δὲ ὁ λόγος πρὸς τὸ πρᾶγμα, καὶ τὸ μέρος τοῦ λόγου πρὸς τὸ μέρος τοῦ πράγματος ὁμοίως ἔχει, ἀπορεῖται ἤδη, πότερον δεῖ τὸν τῶν μερῶν λόγον ἐνυπάρχειν ἐν τῷ τοῦ ὅλου λόγῳ ἢ οὔ. (*Metaph.*, lib. VII (al. VI), c. 10.)

le genre est déterminé dans le concept par la différence. S'agit-il de la définition d'êtres corporels, on peut dire, en outre, que le genre répond en eux à la matière et la différence à la forme, non pas toutefois que l'un puisse être pris pour l'autre, mais parce que le genre se détermine d'après la matière et la différence d'après la forme [1]. Avant de faire ressortir l'importance de cette observation pour la question qui nous occupe, suivons encore Aristote, non de point en point, ce qui nous conduirait trop loin, mais en mettant en lumière seulement les pensées les plus saillantes.

605. Socrate le Jeune, comme Aristote appelle parfois Platon, avait dit, pour démontrer l'être idéal des choses, que comme le cercle peut être réel sans qu'il soit formé de métal, ainsi l'homme peut avoir la réalité sans qu'il existe en chair et en os. Mais, supposé que jamais le cercle n'existât que dans le métal, néanmoins un esprit philosophique comprendrait qu'il n'est pas essentiel au cercle d'être formé de métal. Bien donc que nous ne connaissions pas d'hommes qui n'existent en chair et en os, cependant nous ne pouvons pas conclure de ce seul fait que l'homme sans chair et sans os soit impossible; il se pourrait encore que la nature de l'homme fût aussi indépendante d'un corps

[1] Partes definitionis significant partes rei, in quantum a partibus rei sumuntur partes definitionis, non ita quod partes definitionis sint partes rei : non enim animal est pars hominis, neque rationale..... Et inde est, quod genus sumitur a materia, differentia a forma, species autem a materia et forma simul. (*In h. l.*, lect. 9.)

Materia et forma non secundum proprietatem physicam, sed secundum quamdam proportionem et analogiam sunt principia, a quibus genus et differentia sumuntur. Nam materia est prima et quasi essentialis seu substantialis potentia (dans le sens expliqué plus haut, n. 569) naturæ substantialis de se indifferens ad plures naturas seu actus : forma vero est primus actus substantialis determinans vel constituens naturam. Quia ergo genus est quid potentiale et indifferens et per differentiam actuatur et determinatur ad certum gradum seu speciem naturæ, ideo dicitur genus sumi a materia et differentia a forma i. e. per proportionem quamdam ad materiam et formam. (Suarez, *Metaph.*, dist. VI, sect. 11.)

organique que la nature du cercle est indépendante du métal dont il est formé. Cependant de ce que le cercle est possible sans aucun métal, nous ne sommes pas en droit de conclure qu'il puisse y avoir des hommes sans chair et sans os ; car il se peut que certaines essences ne puissent exister que dans la matière et même dans une matière perceptible par les sens. Il peut y avoir des cercles sans métal, sans bois, en un mot, sans telle ou telle matière déterminée, mais peut-on concevoir le cercle sans lignes, sans superficie, par conséquent sans qu'il soit ce qu'on nomme un corps mathématique? De plus, si l'on suppose qu'il est, non simplement pensé, mais actuellement existant, ne doit-il pas exister dans un corps physique? Or l'homme est à la chair et aux os, non ce que le cercle est au métal, mais plutôt ce que le cercle est aux lignes, à la superficie, au corps. L'homme, l'animal, en un mot tous les êtres vivants se distinguent de toutes autres choses en ce qu'ils se meuvent; or ils ne peuvent se mouvoir sans membres, c'est-à-dire sans certaines parties du corps qui servent au mouvement. Si donc le cercle ne présuppose que l'extension, propriété commune à tous les corps, en sorte qu'il peut se trouver dans tous les corps, l'être vivant implique essentiellement un corps organique ; c'est pourquoi le concept de cercle renferme seulement celui de corps mathématique, tandis que l'être vivant ne se conçoit pas sans la matière sensible. De plus, certaines parties du corps, telles que le cœur, le cerveau ou d'autres, sont nécessaires à un être vivant pour qu'il puisse exister, et d'autres pour qu'il soit parfait dans son espèce. Aussi, comme le dit encore saint Thomas, ne peut-on définir l'âme sans faire intervenir l'idée du corps organique, ni le corps sans avoir recours à l'idée de l'âme. Il est vrai que la définition de l'un ne renferme pas essentiellement l'idée de l'autre, comme si l'un serait une partie de l'autre; toutefois l'un suppose l'autre, parce qu'ils se demandent réciproquement, comme

étant l'un et l'autre les parties d'un même tout dans lequel ils ont l'être distinctif qui leur convient comme parties de ce tout. L'âme sans le corps non-seulement n'est pas homme, mais, rigoureusement parlant, elle n'est même pas une partie de l'homme : elle l'était seulement et elle peut le redevenir; de même le corps privé de l'âme n'est plus proprement une partie de l'homme, car l'*être humain* a été détruit par la séparation de l'âme et du corps.

606. Si Aristote a recours à ces raisonnements pour montrer que l'homme universel, c'est-à-dire l'idée dont parle Platon, cesserait d'être homme s'il était sans corps ou même sans un corps sensible, nous les avons exposés pour éclaircir davantage la doctrine des scolastiques sur la relation que les parties du concept ont avec les parties de la chose. On peut définir une chose, disent les scolastiques, en indiquant ses diverses parties, et dire, par exemple, que l'animal est un être composé d'un corps organique et d'une âme sensitive. Cependant on n'en donnerait ainsi qu'une description qui, tout en manifestant ce par quoi nous pouvons parvenir à la définition, ne serait pas elle-même une définition. Pourquoi non ? Parce qu'elle ne détermine pas l'essence de l'animal, la nature particulière qui se forme par l'union d'un tel corps et d'une telle âme; nous ne déterminons cette nature que si nous exprimons le genre prochain et la différence, en disant que l'animal est un être vivant et sensible. On appelait encore physique la définition imparfaite, tandis qu'on désignait la définition parfaite par le nom de définition métaphysique, parce que l'une contient les parties physiques de la chose, l'autre les parties métaphysiques. Les parties s'appellent *physiques*, quand elles sont distinctes dans la chose réellement, comme une chose l'est d'une autre; *métaphysiques*, au contraire, lorsqu'elles sont distinctes uniquement dans notre pensée, étant *unes* et identiques dans la chose même. Si la vie ne s'explique pas au moyen des forces géné-

rales de la matière, mais qu'elle suppose un principe spécial, nous trouvons en tout être vivant deux parties différentes: le corps organique et le principe qui l'anime; pourtant l'essence ou l'être qui distingue cet être vivant n'est pas divisé pour cela. Si nous en déterminons la nature en combinant ensemble plusieurs concepts, c'est uniquement parce que, à cause de l'imperfection de notre intelligence, nous ne pourrions pas autrement en concevoir nettement le caractère distinctif. Cette division a donc *son fondement* dans la chose, c'est-à-dire dans sa nature, mais elle n'est *réelle* que dans notre pensée. On comprend du reste facilement l'exactitude de cette doctrine, si l'on considère que nous pouvons affirmer du tout chaque partie de la définition, le genre aussi bien que la différence [1]. Quand nous disons que l'animal est un être vivant ou qu'il est un être sensible, nous n'exprimons pas, il est vrai, toute son essence, mais notre proposition n'est pas fausse Elle serait fausse, au contraire, si nous appelions l'animal un corps ou une âme. La fausseté de cette proposition ne peut venir que de ce que les parties constitutives d'une vraie définition désignent, non diverses parties de la chose, mais la

[1] Voici comment saint Thomas s'exprime à l'endroit cité : Nam partes definitionis prædicantur de definito, sicut de homine animal et rationale : nulla autem pars integralis prædicatur de toto. — Suarez résume presque toutes les considérations que nous avons faites, en disant : Definitio est opus intellectus, et necessario requirit compositionem aliquam veram et propriam ex distinctis conceptibus, sicut definitio voce prælata distinctis vocibus partialibus constare debet : explicat enim distincte rei naturam, quod a nobis una voce vel uno simplici conceptu fieri non potest, et hac ratione dicitur constare ex partibus. Non est tamen necesse, ut singulæ partes definitionis explicant singulas partes definiti in re distinctas, sed unaquæque dicere potest totam naturam vel entitatem definiti, una tamen (savoir le genre) dicit illam confuse et sub ratione aliqua communi et potentiali ; alia vero sub ratione magis determinata et propria, et hujusmodi rationes diversæ possunt vocari partes definiti, non secundum rem, sed secundum rationem tantum ; nam definitum ut definitum dicit denominationem rationis. (*Metaph.*, dist. VI, sect. 9.)

même essence considérée sous divers aspects; de fait, l'animal est vivant et sensible par tout son être. Telle est *l'unite de l'être* et de l'essence, unité qui doit être toujours maintenue, même dans une substance composée de parties réellement distinctes.

607. Cependant, après tout ce que nous venons de dire, quelques doutes pourraient encore s'élever dans notre esprit sur cette unité, comme si elle n'était pas suffisamment prouvée par les raisons que nous avons fait valoir. Servons-nous encore du même exemple. Lorsque nous considérons dans l'animal le corps organique et l'âme qui en est le principe de vie comme ses parties, il est clair que ces parties ne se confondent pas avec les parties constitutives du concept, le genre et la différence. Le genre est, en effet, être vivant, la différence être sensible; par conséquent le genre suppose que la vie existe déjà dans le corps. Mais ne pouvons-nous distinguer, dans l'animal, le corps en tant que vivant, par conséquent le corps végétatif, d'avec la sensibilité qui est unie en lui à la végétation, et de même distinguer dans l'homme le corps doué de sensibilité d'avec l'intelligence? Or ces parties correspondraient exactement à celles du concept; car le corps végétatif serait à la sensibilité, et le corps doué de sensibilité à l'intelligence, ce qu'un élément imparfait, et sous ce rapport matériel, est à la forme qui le complète. Voilà précisément ce que saint Thomas expose comme une difficulté contre l'unité substantielle de la nature humaine; mais il avertit en même temps de ne pas juger des choses uniquement d'après la manière dont nous les concevons, mais de faire attention que la raison, considérant une seule et même chose sous divers aspects, forme divers concepts auxquels toutefois ne correspondent pas dans la réalité diverses parties de l'objet [1]. Du reste, nous avons déjà touché nous-

[1] Non oportet secundum diversas rationes vel intentiones logicas quæ consequuntur modum intelligendi, diversitatem in rebus natu-

mêmes cette question et indiqué le principe qui peut servir pour sa solution. Nous disions alors (n. 177) que la végétation et la sensibilité, considérées comme *actes vitaux*, de même que les *forces* végétatives et les *forces* sensibles, diffèrent les unes des autres, mais que nous ne sommes pas autorisés par cette raison à admettre aussi une telle distinction dans l'*essence* qui est le principe de ces forces. Or c'est de l'essence qu'il s'agit ici. Cependant, en traitant cette question incidemment, nous nous sommes contentés de faire voir que ni la diversité de nos représentations par lesquelles nous déterminons la nature de l'être tel qu'il est dans le concept, ni la diversité de ces forces et de leurs actes ne nous forcent d'admettre dans l'essence la distinction réelle dont les formalistes prennent la défense; car cela suffisait pour les réfuter. Mais il ne sera pas inutile de prouver, abstraction faite des doctrines du formalisme, que cette distinction répugne à la nature des choses.

Nous disons : abstraction faite des doctrines du formalisme ; car il faut savoir que cette question peut être séparée du problème relatif à la réalité de l'universel comme tel. Les formalistes soutiennent cette distinction pour pouvoir dire que le genre existe dans toutes les espèces et l'espèce dans tous les individus comme une chose numériquement identique. On peut rejeter cette erreur et croire néanmoins que dans l'individu ce qui lui convient en vertu du genre est réellement distinct de ce qui appartient à l'espèce. On peut accorder, disons-nous, qu'il n'y

ralibus accipere : quia ratio unum et idem secundum diversos modos apprehendere potest. Quia igitur anima intellectiva virtute continet id, quod sensitiva habet, et adhuc amplius, potest seorsum ratio considerare, quod pertinet ad virtutem sensitivæ quasi quoddam imperfectum et materiale; et quia hoc invenit commune homini et aliis animalibus, ex hoc rationem generis format : id vero in quo anima intellectiva sensitivam excedit, accipit quasi formale et completivum et ex quo format differentiam hominis. (*Summ.*, p. I, q. 76, a. 3, ad 4.)

a pas de nature humaine universelle existant en tous les hommes, ni d'être sensible universel qui existe dans tous les hommes et dans tous les animaux, et que dans chaque homme il faut au contraire regarder comme individuel aussi bien ce qui le rend nature sensitive et humaine que ce qui le fait tel homme déterminé, et soutenir néanmoins que dans cet homme individuel ce qui fait de lui un être purement sensible est distinct, dans la réalité comme dans nos représentations, de ce qui le rend homme. On comprend donc pourquoi quelques scolastiques, par exemple Maurus[1], tout en niant la réalité de l'universel comme tel, ont admis dans les individus, avec les scotistes, la distinction formelle qui, bien qu'inférieure à la distinction réelle, serait toutefois actuelle. Il nous reste donc à voir comment on peut défendre contre ces philosophes la doctrine qui prédominait dans l'école et que nous trouvons déjà chez Aristote.

608. L'objet du concept générique est en lui-même quelque chose d'indéterminé qui comme tel ne peut pas exister ; pour qu'il puisse exister, il faut qu'il soit déterminé à une espèce par la différence. Or nous appelons forme ce qui donne cette détermination. La différence n'est donc pas une forme qui s'ajoute à la forme du genre, mais elle est la forme du genre même considéré toutefois, non plus avec cette indétermination qu'il a dans le concept générique, mais avec la détermination qu'il a dans l'espèce. Assurément cette différence s'ajoute en quelque sorte au concept générique dans notre pensée, mais il suffit de quelque réflexion sur la manière dont nous concevons les choses pour comprendre qu'il ne peut en être de même dans l'objet. Quand j'ai, par exemple, le concept générique de corps, je me représente déjà, il est vrai, une certaine détermination, une forme, savoir ce qui est commun

[1] *Quæst. phil.*, vol. I, q. 32.

à tous les corps : l'étendue ; mais, pour concevoir une chose qui puisse exister telle que je la pense, il faut que je continue à la déterminer, en concevant le corps comme vivant ou comme privé de vie, et le corps inanimé comme matière élémentaire ou comme une chose qui se compose de celle-ci. Enfin aucun être, soit corps, soit matière, ne peut exister sans avoir certaines propriétés par lesquelles il soit un corps ou une matière de telle ou de telle espèce, par exemple, de l'hydrogène. C'est alors seulement que le concept possède la détermination nécessaire pour que son objet puisse être réel. Or, s'il ne peut avoir la réalité, en vertu des déterminations précédentes, sans cette dernière, il est évident que ces déterminations ne peuvent être en lui comme des choses distinctes ni les unes des autres ni de la dernière détermination. La dernière différence renferme donc toutes les déterminations qui précèdent, non toutefois comme le tout contient ses parties, mais comme le déterminé renferme l'indéterminé [1].

Contre ce raisonnement on peut élever une double objection. Premièrement, on s'y sert d'un exemple dans lequel la détermination du concept se complète par une négation : une substance corporelle, mais privée de vie, non corps mixte, mais simple matière. On n'obtient ainsi que le concept du corps le moins parfait, et la qualité spécifique de l'hydrogène est le seul élément positif qui s'y combine avec le concept générique de corps. Si au contraire, pour former le concept d'une espèce animale, je combine

[1] Definitio est quædam ratio ex differentiis unitatem habens, ita quod tota essentia definitionis in differentia (ultima) quodammodo comprehenditur. Ex hoc enim animal, quod est genus, non potest esse absque speciebus, quia formæ specierum, quæ sunt differentiæ, non sunt aliæ formæ a forma generis, sed sunt formæ generis cum determinatione... Unde cum differentia additur generi, non additur quasi aliqua diversa essentia a genere, sed quasi in genere implicite contenta, sicut determinatum continetur in indeterminato, ut album in colorato. (S. Thom., *in Metaph.*, lib. VII (al. VI), lect. XII.)

avec le concept de corps celui de vie, de sensibilité et enfin de tout ce qui caractérise une espèce particulière d'animaux, par exemple, la nature du lion, la formation du concept consiste dans un accroissement continu de réalités positives qui peuvent être distinctes non-seulement dans notre pensée, mais encore dans leur être concret. Car, comme ces réalités sont séparées en divers corps, les uns ayant la corporéité sans la vie, les autres la vie sans la sensibilité, il semblerait qu'elles dussent aussi être dans le même corps, non unes et identiques, mais seulement unies. — En second lieu, de ce que le genre se rapporte à l'espèce comme l'indéterminé au déterminé, nous ne pouvons pas conclure que l'objet du concept générique ne puisse pas être une partie de ce que renferme le concept de l'espèce. Cette conclusion ne serait pas légitime, surtout si l'on admet la théorie d'Aristote sur les corps. En effet, d'après cette théorie, tout corps se compose de matière et de forme ; la matière est l'élément indéterminé, la forme le principe déterminant, le corps, par conséquent, l'être déterminé. Voilà donc une chose indéterminée qui est une partie constitutive d'une chose déterminée, partie distincte d'elle et du principe déterminant non-seulement dans notre pensée, mais encore dans la réalité.

609. Ces deux objections nous servent parfaitement pour mieux éclaircir ce point de doctrine ; aussi Aristote les a-t-il prévues l'une et l'autre et en a-t-il indiqué la solution en peu de mots. Commençons par la dernière. Assurément on ne peut pas dire que l'objet du concept générique ne puisse pas être une partie de ce que renferme le concept de l'espèce, en se fondant uniquement sur ce que le genre est à l'espèce ce qu'est l'indéterminé au déterminé. Toutefois la matière et le genre sont indéterminés en deux sens très-différents, observation d'autant plus digne de remarque que parfois le même mot sert à désigner les deux choses. Nous nous servons du mot « *corps* » pour désigner non-

seulement le genre des substances qui sont étendues par leur nature, mais encore l'élément matériel, la matière des êtres organiques. Cette matière, par exemple le corps humain, est donc déterminée par l'âme qui est sa forme; en outre, c'est seulement par cette forme que la matière est complétée et devient substance, en sorte que sans elle la matière n'est qu'une substance incomplète. Il n'en est pas ainsi du corps que nous concevons comme un genre. Nous ne le regardons pas comme une substance incomplète qui ait besoin de la forme comme d'un complément; nous ne le pensons pas non plus *sans la forme*, seulement nous ne déterminons pas *quelle* est sa forme. La différence consiste donc en ce que nous concevons la matière comme une chose qui est informe ou sans forme, le genre, au contraire, comme une chose formée, mais dont nous ne déterminons pas autrement la forme [1]. Cette détermination a lieu lorsque, au lieu de considérer le corps avec *une forme quelconque*, nous le concevons avec telle ou telle forme déterminée. Mais il est clair qu'une telle progression de l'indéterminé au déterminé ne peut avoir lieu que dans notre pensée, puisque dans la réalité il ne peut pas y avoir des corps avec une forme quelconque, mais seulement des corps avec telle ou telle forme déterminée. Il est donc évident que si, d'après Aristote, la matière a avec le corps

[1] Genus non est præter ea, quæ sunt species generis. Non enim invenitur animal, quod non sit nec homo nec bos nec aliquid aliud hujusmodi. Aut si inveniatur aliquid, quod est genus præter species, sic acceptum, ut est præter species, non accipitur ut *genus*, sed ut *materia*... Corpus enim potest accipi et ut materia animalis et ut genus. Si enim in intellectu corporis intelligatur substantia *completa ultimâ formâ*, habens in se tres dimensiones, sic corpus est genus, et species ejus erunt perfectæ per has ultimas formas determinatas, sicut per formam auri vel argenti vel olivæ vel hominis. Si vero in intellectu corporis non accipiatur nisi hoc, quod est habens tres dimensiones *cum aptitudine ad formam ultimam* (par conséquent, non completa per ultimam formam) sic corpus est materia. (S. Thom., *Metaph.*, lib. VII, lect. XII. Cf. *de ente et essentia*, c. 3.)

une double relation, celle de l'indéterminé avec le déterminé, et de celle de la partie avec le tout, une seule de ces relations peut exister entre le genre et l'espèce, c'est-à-dire que le genre est dans l'espèce comme l'indéterminé dans le déterminé, mais non comme la partie dans le tout. Au contraire, si l'on veut parler de cette dernière relation, il faut regarder le genre comme un tout qui se divise en espèces comme en ses diverses parties : relation qui toutefois n'existe encore que dans notre pensée.

On peut aussi répondre sans difficulté à la seconde objection. Lorsque nous partons du concept générique de corps pour nous former celui de lion, nous devons sans doute ajouter au premier concept les unes après les autres plusieurs réalités, mais remarquons qu'à chaque degré nous devons, pour pouvoir monter plus haut, concevoir la réalité inférieure avec l'indétermination que ne peut avoir aucun être existant. Si, au degré le plus bas, nous concevions non le corps en général, mais quelque espèce déterminée de corps, nous exclurions par là-même le degré supérieur; car nous concevrions alors nécessairement un être inorganique. De même, après avoir combiné avec le concept de corps celui de vie, nous devons, pour que nous puissions nous élever à un degré supérieur, nous représenter l'être vivant ou organique en général; car autrement nous penserions une espèce de plantes, par conséquent une vie purement végétative, et nous ne pourrions plus, pour obtenir le concept d'être sensible, lui attibuer la sensibilité. Il reste donc vrai que nous ne pensons une chose pouvant exister réellement telle que nous la pensons que si, complétant notre concept sous tout rapport, nous concevons une espèce déterminée d'animaux, par exemple le lion. S'il en est ainsi, l'argument exposé plus haut conserve toute sa force probante. Ces perfections peuvent sans doute exister séparément en divers êtres, mais elles ne peuvent être les éléments constitutifs d'un concept qu'à condition que nous

les pensions avec cette universalité ou cette indétermination avec laquelle elles ne peuvent pas exister en réalité. Or, si aucun élément constitutif du concept ne représente une chose qui puisse exister telle que nous la pensons, les réalités qui correspondent dans la chose à ces divers éléments ne peuvent pas non plus être distinctes les unes des autres. Car, pour qu'elles le fussent, il faudrait que chacune eût la réalité pour elle-même, c'est-à-dire sans les autres dont elle serait distincte.

610. C'est pourquoi on a fait cette observation très-juste qu'en réalité, quoique le concept de la dernière différence renferme les concepts de toutes les différences antérieures, cependant la dernière présuppose toutes les autres. Il ne peut y avoir rien de sensible qui ne soit végétatif, ni rien de végétatif qui ne soit corporel. D'où il suit qu'on détermine suffisamment l'essence d'une chose si l'on combine avec le genre suprême (être ou substance) la différence spécifique, en définissant, par exemple, la brute : une substance sensitive. Peut-être trouvera-t-on étrange que les scolastiques disent la même chose du concept d'homme ; qu'on fasse donc attention que par la rationabilité, qui est dans ce concept la différence spécifique, il faut entendre, non une faculté intellectuelle quelconque, mais celle que nous trouvons dans l'homme. Or celle-ci se distingue de l'intelligence pure en ce que, pour connaître distinctement, nous devons procéder comme nous le faisons actuellement, c'est-à-dire analyser nos concepts, les combiner ou les séparer, et enfin, au moyen de plusieurs jugements, former des raisonnements. Ce caractère de notre pensée vient de ce que nous percevons l'essence des choses, non immédiatement en elle-même, mais seulement au moyen des phénomènes. Si donc nous entendons par raison, non l'intelligence pure, mais la faculté de connaître qui distingue l'homme, la rationabilité présuppose la sensibilité, et il ne peut pas plus y avoir un être raisonnable qu'un être sen-

sible qui ne soit pas végétatif. Comme les scolastiques distinguaient les mots *ratio* et *intellectus* de la manière indiquée tout à l'heure, on comprend pourquoi ils ont pu dire que l'essence de l'homme est suffisamment déterminée, quand on le définit : *substantia rationalis;* car on le distingue ainsi non-seulement des êtres purement sensibles, mais encore du pur esprit qui est *substantia intellectualis.* Ces considérations montrent d'une manière de plus en plus claire que les éléments constitutifs qui se distinguent dans le concept ne sont pas des parties dont l'essence de la chose soit composée, comme de divers éléments, mais que tous indiquent une seule et même chose, mais avec une détermination de plus en plus grande [1].

611. Suarez prouve la même doctrine, en se servant encore d'un autre argument. Les individus de même espèce se distinguent les uns des autres, non-seulement par certaines propriétés accidentelles, mais encore par quelque chose qui leur est essentiel. Nous devons donc admettre dans la nature de chaque individu, outre les propriétés qui déterminent l'espèce, quelque chose qui fasse qu'il soit tel être et non un autre : *differentia individualis* (n° 166). Or nous avons déjà prouvé, en réfutant les formalistes, qu'on ne doit pas pour cela regarder l'être individuel comme résultant d'une composition. L'essence commune à l'espèce n'est pas une réalité déjà existante pour elle-même à laquelle s'unirait l'individualité comme une chose distincte. Les propriétés communes à toute l'espèce ne peuvent, au contraire, avoir la réalité concrète que parce qu'elles sont déterminées et devenues individuelles ; par

[1] Quamvis ponantur multæ differentiæ in definitione, tamen tota definitio dependet et constituitur ex ultima...

Unde patet, quod multæ partes definitionis non significant multas partes essentiæ, ex quibus essentia constituatur sicut ex diversis, sed omnes significant unum, quod determinatur ultima differentia. (S. Thom., *ibid.*)

conséquent, l'individualité ne peut présupposer dans la chose rien qui soit antérieur, ni par le temps ni même seulement par la nature. Cette antériorité n'existe que dans notre pensée (n° 177), ce qui veut dire aussi qu'il n'y a dans les choses rien qui ne soit individuel. Or, que devrions-nous conclure de cette doctrine, si les divers éléments que nous distinguons dans le concept étaient distincts dans l'essence même de la chose comme des parties dont elle serait composée? C'est que chaque chose serait composée d'autant d'individus qu'on peut distinguer en elle de qualités déterminant son espèce. Il faudrait donc, pour citer un exemple, non-seulement admettre ce dualisme qui compose l'homme d'une nature sensitive ou d'un être de la nature (*Natur-Individuum*) et d'une nature spirituelle, mais encore distinguer pareillement dans l'être naturel un individu qui serait sensible, un autre qui serait végétatif, un autre enfin qui ne serait que corps. De cette manière les êtres de la nature n'auraient pas d'autre unité que certaines œuvres d'art qui sont composées de plusieurs substances, hypothèse non-seulement absurde aux yeux du bon sens, mais encore insoutenable au point de vue de la science. Comme aucune substance d'une espèce quelconque ne peut exister sans qu'elle soit déterminée individuellement, l'objet du concept générique ne peut non plus être déterminé à l'individualité sans qu'il soit en même temps déterminé spécifiquement. Car, de même que les espèces qui sont, non pas coordonnées, mais subordonnées, se présupposent les unes les autres, et qu'ainsi un corps ne peut être déterminé à être sensible sans qu'il soit déterminé à la vie végétative, de même une telle subordination doit exister entre les déterminations du genre, de l'espèce et de l'individu, en sorte qu'un corps ne peut être tel ou tel corps individuel, sans qu'il soit un corps d'une espèce déterminée. Dès lors il ne peut y avoir dans l'être que nous nous représentons par le concept

qu'une seule individualité; d'où il suit que ce qui répond dans l'essence de la chose aux éléments du concept ne peut pas être réellement distinct dans la chose; car cette distinction supposerait que chacun de ces éléments existerait individuellement pour lui-même [1].

VI.

De ce que la substance est dans la chose.

612. Pour bien comprendre l'objet de cette dernière question que se pose Aristote, jetons un regard sur les études que nous avons faites jusqu'ici sur la substance. Dans la logique, la substance en général a été définie : ce qui n'est pas dans un autre comme dans son sujet; on y distingue la première substance (l'individu) d'avec la

[1] In uno individuo una omnino et eadem est ac simplicissima individualis differentia, contrahens proxime et immediate ultimam speciem et cum illa et per illam consequenter determinans omnes superiores gradus... Ratio est primo, quia ratio generica præcise sumpta est indifferens et quasi in potentia essentiali, ut per differentiam specificam determinetur, et ideo donec intelligatur hoc modo determinata non est proxime capax individuationis. Secundo quia non est minus essentialis ordo inter differentiam genericam, specificam et individualem, quam inter superiores differentias essentiales magis et minus universales usque ad specificam; sed corpus v. g. non est aptum contrahi per differentiam animalis nisi media differentia viventis: neque vegetativum per differentiam rationalis nisi media differentia sentientis : ergo neque animal est determinabile per differentiam hujus animalis, v. g. Petri, nisi media differentia hominis seu rationalis : est ergo una omnino indivisibilis differentia individualis, quæ contrahendo hominem ad hunc hominem simul contrahit animal ad hoc animal et sic de ceteris superioribus prædicatis..... Ex hoc autem aperte concluditur, attributa essentialia in eodem individuo non posse magis inter se distingui, quam a differentia individuali, quia illa est una et indivisibilis : ergo quæ per illam individuantur non possunt distingui ut duo individua ex natura rei distincta, quia in distinctis individuis eo modo, quo distincta sunt debent etiam distinctæ individuales differentiæ inveniri. (Suarez, *Metaph.*, disp. vi, sect. 9.)

seconde (l'universel concret), en ce que la première n'est affirmée d'aucune autre comme de son sujet, tandis que tout le reste est affirmé d'elle, même la seconde substance. La substance est donc le sujet ou *substratum* qui porte ou soutient tout ce qui peut être dans la chose, sans qu'elle soit portée ou soutenue elle-même, parce qu'elle subsiste pour elle-même. Les scolastiques faisaient observer, toutefois, que ce dernier caractère, l'existence pour soi ou la subsistance, est le caractère essentiel dont dérive l'autre, savoir d'être le *substratum* ou le soutien des accidents, si telle est la nature de la substance qu'il y ait en elle des accidents. Mais, pour arriver dans la métaphysique à une connaissance plus intime de la substance, Aristote examine comment la substance se rapporte à l'essence ou à l'être qui distingue la chose, qui par conséquent est l'objet de son concept et exprimé dans la définition. Il répondait que toute chose qui est, et en tant qu'elle est, est essence, mais que la substance l'est en premier lieu et dans le sens propre, tandis que l'accident n'est essence que d'une manière dépendante de la substance ; ce qui veut dire que nous regardons dans une chose comme *substance* l'être qui lui est propre, et par lequel elle existe en elle-même et pour elle-même. Par conséquent, ce que le concept perçoit dans la chose et ce que la définition exprime n'est pas en dehors de la chose et n'existe pas en elle comme distinct d'elle-même, mais consiste dans l'être le plus propre de la chose même : d'où il suit que l'universel, qui est appelé dans la logique seconde substance, n'est rien en dehors des choses et qu'il n'existe avec son universalité que dans notre pensée. Lors donc qu'on affirme la seconde substance de la première, on n'affirme pas une substance d'une autre, mais on attribue seulement à l'individu la manière d'être ou nature essentielle qui est ou du moins peut être aussi en d'autres individus, et détermine par conséquent l'espèce. La seconde substance de laquelle traite la logique

n'est donc distincte de la première que dans notre pensée. Enfin, lorsque le concept renferme plusieurs éléments qui sont en quelque sorte séparés les uns des autres dans la définition, il ne nous est pas permis pour cela de regarder ce qui correspond dans la substance à ces éléments du concept comme des parties dont la substance serait composée. Chacun des éléments constitutifs du concept représente la substance tout entière, mais la représente de plus en plus déterminée, en sorte que sa détermination n'est vraiment complète que par le dernier caractère. La substance est donc tout ce qu'exprime la définition, mais elle l'est dans l'unité indivisible de son être.

613. Or de là nous pouvons conclure de nouveau que la substance n'est pas l'universel existant hors des choses, ni même une réalité distincte d'elles, mais qu'elle est l'être propre à chaque chose, son essence en tant que réelle dans cette chose et en elle seule. Mais comment devons-nous concevoir cette essence dans la chose? Est-elle puissance, matière, force ou cause? Voilà la question qu'Aristote se pose dans un dernier chapitre. Elle doit, répond-il, avant tout être *cause*, et même la cause la plus profonde et la plus intime, celle que nous appelons *principe*[1]. Autrement il devrait y avoir dans l'être quelque chose qui fût le fondement de l'essence même. Or c'est impossible ; qu'est-ce, en effet, que chercher dans la chose le fondement de son essence? C'est demander simplement pourquoi une chose est ce qu'elle est. Voilà une question à laquelle il est impossible de donner une réponse qui éclaircisse davantage la nature intime de la chose, mais il faut se contenter de ce principe général : toute chose est ce qu'elle est, — ou elle est identique à elle-même. La raison, par exemple, pour laquelle l'homme est homme, ne peut

[1] Ἐπεὶ οὖν ἡ οὐσία ἀρχὴ καὶ αἰτία τίς ἐστιν, ἐντεῦθεν μετιτέον. (*Metaph.*, lib. VII (al. VI), c. 17.)

être autre, sinon qu'il est homme, par conséquent qu'il a une essence humaine. Cette question : pourquoi une chose est telle ou telle chose? — n'a de sens que si nous recherchons pourquoi elle possède des propriétés que ne renferme pas son concept, par exemple pourquoi l'homme est instruit, bien portant ou infirme.

Du reste, pour la même raison, cette question peut encore être faite, lorsque nous désignons la chose dont il s'agit, non d'après l'être qui la caractérise, mais de quelque autre manière, d'après la matière, le genre ou le nom : par exemple, quand je demande pourquoi ce lingot est de l'or, pourquoi cet être déterminé est un animal, pourquoi cet individu qu'on appelle Socrate est un homme. Nous répondons à toutes ces questions par l'essence ; d'où il suit que l'essence est la cause déterminante, le *principe formel* des choses [1].

Aristote fait ici une observation que nous ne devons pas passer sous silence. D'après ce que nous venons de dire, la matière peut déjà servir à faire connaître une chose ; mais, pour concevoir son être distinctif, il nous faut rechercher ce qui détermine la matière, la forme, et nous complétons ainsi notre connaissance, en concevant l'essence. Les substances qui ne contiennent pas d'éléments matériels, mais qui sont simples, ne peuvent pas être connues par cette méthode [2]. Si en général il nous était donné de connaître les substances spirituelles comme nous connaissons les substances corporelles, c'est-à-dire immédiatement, nous connaîtrions chacune complétement ou telle qu'elle est, ou bien nous ne la connaîtrions d'aucune manière. Mais, comme nous n'arrivons à la connaissance des choses spiri-

[1] Τὸ αἴτιον ζητεῖται τῆς ὕλης. Τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ εἶδος ᾧ τί ἐστι· τοῦτο δ' ἡ οὐσία. (*Metaph.*, lib. VII, c. 17.)

[2] Φανερὸν τοίνυν, ὅτι ἐπὶ τῶν ἁπλῶν οὐκ ἔστι τις ζήτησις, οὐδε δίδαξις, ἀλλ' ἕτερος τρόπος τῆς ζητήσεως τῶν τοιούτων. (*Metaph.*, lib. VII (al. VI), c. 17.)

tuelles qu'au moyen des choses corporelles, il nous faut avoir recours à divers raisonnements, et il y a pour nous des connaissances que nous acquérons peu à peu.

614. Parlons d'abord des êtres corporels. Il faut remarquer ici que toute masse ou agrégation qui forme un tout n'est pas substance ; ce nom est réservé à celle qui a, comme tout, un être propre. Lorsqu'on disperse un amas de pierres, les parties dont il se composait restent toujours des pierres; aucune essence n'est détruite; tandis que, quand la chair vient à se corrompre, il ne reste plus de la chair, mais seulement sa matière élémentaire. Il faut donc qu'il y ait eu dans la chair, outre cette matière, quelque autre chose, savoir ce qui donnait à la matière dans le composé l'être qui distingue la chair, et c'est précisément parce que ce principe a été détruit que la matière a cessé d'être chair. Ce principe qui n'est pas matière, étant au contraire la cause pour laquelle la matière est tel ou tel être déterminé, constitue donc, dans son union avec la matière, l'essence ou la substance de chaque être ; car il est *la première cause de l'être.* — Mais, dira-t-on, le bois, les pierres et tous les autres matériaux de construction forment dans leur réunion un édifice, bien que chacune de ces choses ait, prise à part, un être propre; cependant on ne prétendra pas qu'en construisant un édifice on produise un principe substantiel, ni qu'on détruise un tel principe en renversant cet édifice. Assurément non ; et voilà pourquoi Aristote ajoute qu'on appelle substances, non toutes les choses qui sont produites et subsistent, mais seulement celles qui sont formées par la *nature*[1]. On pourrait ici objecter que

[1] Δόξειε δ' ἂν εἶναί τι τοιοῦτο καὶ οὐ στοιχεῖον, καὶ αἴτιόν γε τοῦ εἶναι τοδὶ μὲν σάρκα, τοδὶ δὲ συλλαβήν. Ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. Οὐσία δὲ ἑκάστου μὲν τοῦτο· τοῦτο γαρ αἴτιον πρῶτον τοῦ εἶναι. Ἐπεὶ δ' ἔνια οὐκ οὐσίαι τῶν πραγμάτων, ἀλλ' ὅσαι οὐσίαι κατὰ φύσιν καὶ φύσει συνεστήκασι, φανείη ἂν τισιν καὶ αὕτη ἡ φύσις οὐσία, ἥ ἐστιν οὐ στοιχεῖον, ἀλλ' ἀρχή. (*Metaph.*, lib. VII (al. VI), c. 17.)

la nature elle-même réunit des choses de diverses espèces pour en former un tout, sans produire une substance; telle est une montagne qui n'est pas une substance, mais seulement une agrégation de diverses substances unies seulement entre elles d'une certaine manière. Mais Aristote entend par nature, non l'universalité des corps ni l'ensemble des forces qui agissent dans l'univers, mais seulement le principe qui est inhérent à tout être individuel, et produit les changements et les formes. C'est donc, comme il l'ajoute, cette nature même qui, n'étant pas un élément matériel, mais principe, constitue l'essence ou la substance de la chose.

Il est à remarquer ici que dans ces questions Aristote parle seulement de la *forme substantielle* qu'il identifie par conséquent avec l'essence. Cependant nous voyons, non-seulement par tout l'ensemble de sa doctrine, mais encore d'une façon très-explicite par les paroles citées plus haut, où il réfutait une thèse de Platon, qu'Aristote ne faisait pas consister l'essence dans la forme, à l'exclusion de la matière. Il démontrait, en effet, expressément que l'essence d'une chose corporelle contient, outre la forme qui détermine, la matière qui est déterminée, et, dans le livre suivant (cap. III), il se prononce encore sur ce point de la manière la plus nette. C'est pourquoi saint Thomas observe, dans le passage cité plus haut [1], que le philosophe réfute par son raisonnement les Averroïstes, en tant que, niant cette différence de la forme et de l'essence, ils regardaient la forme, dans les êtres corporels, et par conséquent l'âme, dans les êtres animés, comme toute l'essence. — Si donc Aristote fait consister l'essence dans le principe formel, nous devons concevoir ce principe, non d'une façon abstraite, mais dans son union avec la matière qu'il détermine.

Du reste, il est bon de rappeler ici que toute l'essence est

[1] *In Metaph.*, lib. VII (al. VI), lect. 9.

appelée parfois forme, et qu'elle est opposée ainsi, comme une forme métaphysique (*forma metaphysica*), à la forme physique (*forma physica*) qui se trouve dans la chose comme l'un de ses éléments constitutifs [1]. On appelle, en général, forme ce qui détermine; la forme physique détermine la matière, en sorte qu'elle devient par cette forme un corps d'une espèce particulière. Mais, dans ce corps, l'essence composée de la matière et de cette forme physique peut encore être regardée comme un principe qui détermine tout son être et tous ses phénomènes, et, par conséquent, elle peut, sous ce rapport, s'appeler la forme du tout. Toutefois elle est appelée forme métaphysique, parce qu'elle ne détermine pas le corps, en le formant ou en le façonnant lui-même ou une chose qu'il renferme comme son sujet, mais en conférant à la chose sa détermination par son être même, faisant ainsi que la chose soit ce qu'elle est et non une autre chose [2]; aussi l'affirme-t-on aussi bien des substances spirituelles que des corps. L'essence ne peut donc pas non plus être conçue comme une partie de la chose, et, selon beaucoup de scolastiques, elle ne peut être distincte de la chose qu'en vertu de notre pensée. C'est ce qui nous conduit à l'accusation la plus grave qu'on ait élevée contre la scolastique, à propos de sa théorie sur la substance.

615. L'ancienne école, dit-on [3], ne concevait pas la sub-

[1] Suarez, *Metaph.*, disp. xv, *initio.*

[2] Forma metaphysica, quæ est forma totius, nihil aliud est, quam tota rei substantialis essentia, quam etiam integram naturam appellamus; quæ non dicitur forma eo quod specialiter exerceat propriam causalitatem formæ, sed quia rem essentialiter constituit per se ipsam.....

Quæ constitutio non est per causalitatem ab ipsamet natura aliquo modo distinctam, sed est per intrinsecam actualitatem et entitatem ipsius naturæ totalis. Et propter hoc etiam dicitur hæc forma metaphysica, non physica. (*Ibid.*, sect. ult.)

[3] Oischinger, *loc. cit.*, p. 40 et ss.

stance comme le principe un et indivisible de la chose, mais elle la représentait comme une agrégation tout extérieure de beaucoup de pièces. Pour arriver de l'essence idéale à la chose telle qu'elle existe dans la réalité, elle aurait fait de cette essence, c'est-à-dire du concept ou de l'universel, l'élément le plus intime de la chose, et conféré ensuite à cet élément intime l'existence comme une chose venant du dehors. Elle aurait, en outre, mis une distinction réelle entre le concret et l'abstrait, distinguant ainsi réellement l'homme d'avec la nature humaine qui est en lui, et y ajoutant enfin l'individualité, pour que l'homme soit tel homme déterminé, par exemple Socrate.

Dans cette accusation, on mêle avec une confusion étrange les doctrines les plus diverses de la scolastique, et on les défigure presque toutes de la manière la plus bizarre. Mais, pour comprendre à quel point les conclusions au moins sont en contradiction avec la doctrine d'Aristote, il suffit de se rappeler les principales questions que nous avons examinées à la suite du Stagirite. Dans cette étude, nous avons été amenés précisément à considérer l'essence comme l'être vraiment propre à une chose ou comme l'essence, et à concevoir celle-ci comme un principe qui donne à la chose sa détermination. Or nous avons montré que ce principe même n'est pas distinct de la chose, qu'il est la chose même quant à son être le plus propre, et que nous ne devons pas regarder en elle comme parties constitutives ce que nous distinguons dans notre pensée comme divers éléments du concept. Mais entrons en quelques détails et voyons si les scolastiques n'ont pas défiguré la doctrine d'Aristote.

D'abord, en ce qui touche la composition des substances de l'universel, du particulier et de l'individuel, il est clair, par tout ce que nous avons dit, que toute la doctrine d'Aristote l'exclut de la manière la plus nette. Rien ne répugne davantage aux principes de cette philosophie que de regarder l'idéal ou l'universel dans l'individu comme une chose distincte

de lui, savoir comme son principe, par conséquent comme réellement antérieur au particulier. Cette observation s'applique à l'abstrait aussi bien qu'au concret. De même que tel ou tel homme particulier, par exemple Socrate, n'est pas composé de plusieurs êtres dont l'un serait corporel, l'autre organique ou vivant, un troisième sensible, un quatrième raisonnable, un dernier enfin, si l'on peut s'exprimer ainsi, *socratique;* de même cette humanité individuelle (cette nature humaine) *socratique* n'est pas le résultat de plusieurs essences, de la corporéité, de la vitalité, etc., mais l'essence socratique est, dans l'unité indivisible de l'être, tout ce que nous désignons par ces noms divers. Aux philosophes qu'on appelle formalistes on peut reprocher, à la vérité, d'avoir, en déviant de l'enseignement commun, soutenu des opinions qui ont une certaine affinité avec celles qu'on impute à toute la scolastique. Cependant, pressés par leurs adversaires, ils finirent eux-mêmes par expliquer leur doctrine de façon qu'elle ne différait guère plus de la doctrine commune que par la manière de s'exprimer (n. 180). Quoique nous eussions déjà exposé cette doctrine habituellement enseignée dans l'école, toutefois nous n'avons pas voulu passer ici sous silence ce que disent, pour la défense de la théorie aristotélicienne, les deux principaux représentants de la scolastique ancienne et moderne, saint Thomas et Suarez. Nous avons ainsi montré que les scolastiques avaient parfaitement compris l'unité intime de la substance. Pour réfuter l'erreur contraire, ils ne se sont pas contentés de dire simplement, comme on le fait souvent de nos jours, qu'elle est entachée de panthéisme, mais ils en ont triomphé par des arguments qui en rendaient évidentes la fausseté et l'absurdité.

Voilà, certes, la vérité; et nous devons en cette occasion revenir sur une observation que nous avons déjà faite : c'est que la scolastique ne s'est pas contentée, comme Aristote, de nier la réalité de l'universel comme tel, et de faire voir

dans les choses mêmes le fondement de la vérité avec laquelle nous le pensons. Montant plus haut, elle a montré le fondement supérieur et éternel de cette vérité dans les idées et dans l'essence de Dieu. En procédant ainsi, elle n'a fait que compléter et perfectionner, par une meilleure interprétation de la théorie platonicienne, la doctrine d'Aristote sans compromettre d'aucune manière la vérité qu'elle contenait. Car, quoique les idées n'apparaissent point, dans la théorie scolastique, je dirais comme des pensées inertes et stériles de Dieu, puisqu'elles ont une influence causale sur les choses et sur notre connaissance, cependant, après toutes nos études précédentes, nous n'avons pas besoin de prouver que cet être idéal des choses n'a pas été confondu, dans cette théorie, avec l'être que les choses ont en elles-mêmes [1].

616. Quant aux deux autres points qu'on relève dans cette objection, c'est-à-dire quant à la distinction réelle de l'essence et de l'existence, de l'abstrait et du concret, il suffit de se rappeler quelles écoles la soutenaient et quelles écoles la combattaient, pour comprendre qu'elle ne peut avoir aucune connexion avec la doctrine sur l'universel et le particulier, à laquelle l'objection la rattache. Car c'est précisément l'école thomistique qui soutenait la distinction de l'essence et de l'existence, de la substance abstraite et de la substance concrète, tout en niant que l'universel comme tel existe réellement et que, par conséquent, les choses soient composées de lui et du particulier; tandis que les formalistes, tout en soutenant cette composition, refusaient d'admettre la distinction dont nous parlons. Et une telle diversité ne peut pas être attribuée à une grossière inconséquence, mais il est facile d'en montrer la nécessité par les doctrines des deux écoles. Par l'essence

[1] Voir sur toute cette doctrine ce que nous avons dit nos 57 et ss., 219 et ss., 470 et ss.

qu'ils regardaient comme réellement distincte de l'existence, les thomistes n'entendaient nullement l'universel comme tel, ni, à plus forte raison, le concept, mais l'essence *individuelle* et *réelle*, créée par Dieu. D'après eux, cette essence se rapporte à l'existence, non comme l'idéal ou le possible au réel ou à l'actuel, mais comme la puissance réceptive à l'acte qui lui donne la réalité complète. C'est pourquoi nous avons pu, sans donner la préférence à leur doctrine, les venger du reproche qu'on leur a fait de favoriser les erreurs du panthéisme.

Mais si nous avons fait observer, en outre, que cette opinion n'a jamais été prédominante ni parmi les scolastiques anciens ni parmi les modernes, n'ayant été adoptée que dans l'école thomistique, ni même enseignée dans cette école d'une manière exclusive, nous ne pouvons pas en dire autant de la distinction entre l'abstrait et le concret, ou mieux, entre la nature et la subsistance. Nous disons : *ou mieux;* car il ne s'agit pas ici de l'abstrait et du concret en général, mais de la substance *in abstracto* et de la substance *in concreto;* la première s'appelle d'ordinaire *natura*, la seconde *suppositum*. Quand les scolastiques traitent des accidents, ceux d'entre eux qui soutiennent la distinction entre *natura* et *suppositum* font observer que dans la réalité l'abstrait et le concret ne sont pas distincts, et avertissent qu'on ne doit pas confondre l'ordre logique avec l'ordre réel[1]. On se

[1] S. Thomas dit dans son opuscule *de ente et essentia* (cap. VII) : Nomina accidentium concretive dicta non ponuntur in prædicamento sicut species vel genera, ut album vel musicum, nisi per reductionem, sed solum secundum quod abstracte significantur ut albedo et musica. — Voici les observations que fait Cajétan sur ces paroles du saint Docteur : Adverte, quod de abstracto et concreto, quomodo sunt in prædicamento, aliter Metaphysicus et aliter Logicus judicabit. Cum enim apud Metaphysicum, qui res secundum suas essentias considerat, et non secundum modos intelligendi vel significandi, *abstractum et concretum non differant*, eo quod eadem res abstracte et

trompe également si, confondant ce qui subsiste avec ce qui est individuel, on se figure que, suivant la doctrine des scolastiques, la substance devient concrète, parce que l'individualité vient se joindre à elle. Certes la substance concrète (l'homme) peut être conçue comme universelle, et la substance abstraite (la nature humaine) comme individuelle; mais qu'elle soit universelle ou qu'elle soit individuelle, toujours est-il qu'on conçoit la substance concrète comme subsistante, tandis que l'idée de l'abstrait ne renferme pas la subsistance. Voici donc la question sur laquelle ces écoles étaient divisées : la nature individuelle subsiste-t-elle, c'est-à-dire existe-t-elle, dans le sens expliqué plus haut, d'une manière indépendante de tout autre être, par cela seul qu'elle est réelle, ou bien la subsistance lui est-elle communiquée par quelque réalité distincte d'elle, c'est-à-dire distincte de la nature ou de l'essence[1]? Aristote ne traite pas cette question; mais la scolastique a été contrainte de la traiter à cause du mystère de l'Incarnation. Du reste, c'est par ce mystère qu'on explique mieux l'objet précis de la controverse. Il est incontestable que Jésus-Christ possède, outre la nature divine, une nature humaine individuelle qui toutefois ne subsiste pas par elle-même, mais seulement par le Verbe, la seconde personne de la divinité; voilà pourquoi il n'y a en Jésus-Christ qu'une seule personne, un seul *suppositum*. Or, si en Jésus-Christ nous considérons la nature humaine à part, sans le Verbe divin et par conséquent sans subsistance, il est indubitable qu'il y a une différence réelle entre cette nature *in abstracto* et une nature humaine *in concreto* qui existe comme personne humaine, puisque l'une manque d'une perfection que l'au-

concrete sit significata, dicet ipse, sicut abstractum ita et concretum in genere esse : res enim per suam essentiam ingreditur vel egreditur genus metaphysicaliter sumptum i. e. per rem generis, et non per modum significandi. (*Comment. in opusc. de ente et essentia*, cap. VII, litt. h.)

[1] Suarez, *Metaph.*, disp. XXXIV, sect. 2.

tre possède. Or doit-on admettre que cette perfection, dont la nature humaine en Jésus-Christ jouit d'une manière supérieure par son union avec le Verbe divin, suppose en tout autre individu humain une réalité distincte de sa nature ou de son essence? Non-seulement ceux qui forment l'école de saint Thomas dans un sens plus strict, mais encore la plupart des scolastiques les plus distingués étaient de cet avis [1]; tandis que Scot [2] avec son école, et avant lui Henri de Gand, en outre Durand et tous les nominalistes, combattaient cette opinion. Ces derniers enseignaient que toute substance possède, comme telle, dans son essence même tout ce qui est nécessaire pour qu'elle soit subsistante, mais que cela n'empêche pas la possibilité d'une substance qui existe non pour elle-même, mais seulement avec dépendance d'une autre. Toute substance a par sa propre essence la faculté ou la puissance de subsister; mais elle ne possède la subsistance réelle que si elle n'est pas unie à un autre être subsistant d'une façon qui entraîne la dépendance indiquée. Cette opinion a été défendue plus tard d'une manière si habile [3] qu'elle a été embrassée par beaucoup de scolastiques modernes, ainsi que par Petau et d'autres théologiens. Nous ne croyons pas qu'il soit nécessaire de nous arrêter plus longuement sur cette question controversée. Les considérations que nous avons faites montrent avec évidence qu'elle n'a rien de commun avec l'opinion qui admet l'actuation de l'universel par l'individuation, ni qu'elle implique, de quelque autre manière, la confusion de l'ordre logique ou idéal avec l'ordre réel.

[1] Voir leurs commentaires *in Summam S. Thomæ*, p. III, q. 2, a. 2, et *in* lib. III, dist. I, q. 1.

[2] In lib. III, dist. I, q. 1.

[3] Declaratio ac defensio scholastica doctrinæ SS. Patrum Doctorisque Angelici de hypostasi et persona auctore Claudio Tiphano. S. J. Mussiponti, 1634.

CHAPITRE IV.

DES ACCIDENTS.

I.

Définition et division des accidents.

617. Si la définition qu'Aristote donne de la substance, en disant qu'elle est un être existant d'une manière indépendante ou subsistant pour soi, demandait des éclaircissements, des explications plus approfondies ne sont pas moins nécessaires, quand il s'agit de la définition des accidents. L'accident se définit : un être dépendant, un être qui n'existe pas en lui-même, mais seulement dans un autre. Or il suffit de se rappeler les diverses sortes d'accidents que distinguaient les scolastiques, pour comprendre sans peine qu'ils n'entendaient pas toujours dans le même sens ce caractère des accidents d'exister en d'autres êtres, et que par conséquent, quand ils se servaient de ce caractère pour définir les accidents en général, ils devaient l'entendre dans un sens large. En parlant de choses qui n'ont pas une existence indépendante, mais qui existent dans une autre comme dans leur sujet, nous avons en vue d'ordinaire des choses distinctes de ce sujet qu'elles déterminent d'une certaine manière; telle est dans l'homme la science ou la vertu qu'il

s'est acquise. Mais il y a aussi des déterminations du sujet qui n'ont en elles-mêmes aucune réalité et par conséquent ne peuvent être distinctes du sujet où elles sont que par la pensée; telle est la forme ou la figure des corps. Assurément un certain changement a lieu non-seulement dans notre pensée, mais encore dans la réalité, lorsqu'un corps reçoit tantôt une forme, tantôt une autre; toutefois ce changement ne consiste pas dans la production d'une chose qui auparavant n'était pas dans le corps, comme s'il acquiert une nouvelle force, par exemple la chaleur, mais seulement dans une combinaison différente ou une autre situation de ses parties. La forme ou la figure n'est donc pas une réalité distincte de la substance du corps. Enfin, on nomme encore accident ce qui ne produit ni ne change rien dans le sujet, mais lui convient seulement par rapport à une chose qui est hors de lui. On appelle donc accident d'un corps sa chaleur, comme son action de chauffer; toutefois la chaleur est accident comme une qualité distincte de la substance, tandis que l'action de chauffer ne convient à un corps que par rapport aux corps environnants; car elle ne produit aucun changement dans le corps qui en est le siége, mais seulement en d'autres corps. De même il faut regarder comme accidents des choses créées le temps interne et le lieu interne, ainsi que le temps externe et le lieu externe (n. 351); le temps interne et le lieu interne sont des accidents dans les choses créées comme un mode d'existence parfaitement distinct de leur être, tandis que le temps externe et le lieu externe le sont comme une chose extrinsèque qui détermine les choses créées sans qu'elles éprouvent dans leur être aucun changement.

D'après cela, on distinguait deux sortes d'accidents selon qu'ils déterminent le sujet *intrinsèquement* ou selon qu'ils ne le déterminent qu'*extrinsèquement*. On appellait les uns *accidentia physica* et les autres *denominationes extrinsecæ*. Les accidents physiques se divisaient encore en accidents

qui, quoique dépendant dans leur être de la substance, ont cependant un être distinct de l'être de la substance, et en accidents qui ne sont que des modes de la substance ou de quelques autres accidents (*accidentia absoluta*, *accidentia modalia* ou *modi*). On voit par là que, quoique tout ce qui porte le nom d'accident présuppose la substance et n'existe que par une certaine relation avec elle, cependant, on ne peut dire de plusieurs accidents, que dans un sens impropre, qu'ils *existent dans la substance* ou qu'ils *inhèrent à la substance*. C'est pourquoi, comme Suarez le fait observer, quand Aristote parle de l'accident d'une manière tout à fait générale, il l'oppose à la substance à laquelle l'être convient simplement, tandis que l'accident n'existe que comme une détermination de la substance, comme sa quantité, sa forme, sa position, sa passion, etc. Nous sommes ainsi ramenés à la définition qu'en une autre occasion nous avons déjà donnée d'après saint Thomas, et qui sert de base à tout l'enseignement de la scolastique sur les rapports des accidents avec la substance. *L'accident est ce qui est ajouté ou ce qui survient à une chose déjà pleinement constituée dans l'être qui la distingue*, ou, ce qui revient au même, on appelle accidents les déterminations d'une chose qui se trouvent en dehors de son essence [1].

618. L'accident a donc une relation nécessaire à la substance, et cette relation est en général celle d'une forme;

[1] Majoris claritatis gratia dici posset accidens esse talem formam, quæ afficit vel modificat subjectum extra rationem ejus existens. Atque ita explicata definitio sumitur ex Arist., lib. IV Metaph. in principio et lib. VII et IX Metaph. in principio, et ubicunque agit de communi ratione accidentis aut divisione ejus in novem genera : nam semper dicit rationem accidentis consistere in hoc, quod sit entis ens et per varios modos respiciendi substantiam accidentia distinguit. (Suarez, *Metaph.*, disp. XXXVII, sect. 2.)

Voir plus haut, nos 91 et 93, les textes de Saint Thomas et d'Aristote.

car l'accident détermine la substance. Or cette relation peut exister en diverses manières; et c'est dans la diversité de ces manières que les scolastiques cherchaient le fondement de la division des accidents en neuf espèces qu'Aristote explique sous le nom de *catégories*. Nous ne suivrons pas les scolastiques dans cette étude. Parlons plutôt d'une autre division des accidents qui est d'une plus haute importance, pour nous faire apprécier à sa juste valeur l'accusation à laquelle nous avons à répondre. Il s'agit de la distinction si ordinaire des accidents en *accidens proprium* et *accidens commune*. La première espèce est aussi appelée simplement, surtout dans les œuvres de Porphyre, *proprium* (ἴδιον), et le terme *accidens* (συμβεβηκός) désigne alors exclusivement l'accident commun. Il faut donc entendre par la première sorte d'accidents, d'après le nom qu'elle porte, toute détermination qui est propre aux choses d'une espèce déterminée; toutefois, dans le sens strict du mot, une chose n'est *proprium*, propriété, que si elle convient non-seulement d'une manière exclusive aux choses d'une seule espèce, mais encore à tous les individus de cette espèce et en tout temps. Le *proprium* n'est ni l'essence ni même une partie de l'essence; toutefois, il doit avoir son fondement dans l'essence, non d'une manière quelconque, mais de telle sorte qu'il en soit inséparable; car on n'explique que par là ce que nous disions dans la définition du *propre*, savoir qu'il doit convenir à tous les individus d'une même espèce et continuellement. C'est pourquoi, comme le disait Aristote, on peut aussi bien affirmer la chose du *propre* que le propre peut être affirmé de la chose [1]. Ainsi la durée dans le temps et l'existence dans l'espace sont des propriétés de la créature; ces propriétés n'appartiennent pas à l'essence

[1] Ἴδιον δέ ἐστιν, ὃ μὴ δηλοῖ μὲν τὸ τί ἦν εἶναι, μόνῳ δὲ ὑπάρχει καὶ ἀντικατηγορεῖται τοῦ πράγματος. Οἷον ἴδιον ἀνθρώπου τὸ γραμματικῆς εἶναι δεκτικόν. Εἰ γὰρ ἄνθρωπός ἐστι, γραμματικῆς δεκτικός ἐστι· καὶ εἰ γραμματικῆς δεκτικός ἐστι, ἄνθρωπός ἐστιν. (*Top.*, lib. I, c. 4, n. 5.)

d'une créature, mais elles en sont une conséquence nécessaire. Voilà pourquoi la créature seule, mais aussi toute créature existe toujours dans le temps et dans l'espace. De même donc qu'on doit dire de toutes les choses créées qu'elles sont locales et temporelles, de même il faut affirmer que toutes les choses locales et temporelles sont des créatures. Les mêmes observations s'appliquent, dans l'homme, au don du langage, à la faculté de rire, de pleurer, etc.

En vertu du nom, l'accident commun serait tout ce qui n'est pas propre à une seule espèce d'êtres, mais commun à plusieurs. Cependant le terme *proprium* dans le sens strict s'applique, non à tout ce qui est propre à une chose, mais seulement à ce qui est en tout temps dans toutes les choses de cette espèce; on appelle, au contraire, *commune* non-seulement ce qui est commun à plusieurs espèces, mais encore tout ce qui n'est pas *proprium*. Et comme les propriétés, dans le sens strict du mot (*proprium*) ont un lien indissoluble avec l'essence de la chose, *accidens commune* est donc un accident qui peut se trouver ou ne pas se trouver dans la chose sans que son essence soit détruite. A ces notions ne répugne nullement la division de l'accident commun en *separabile* et *inseparabile*, division (qui n'a pas été inventée, comme le croient certains auteurs modernes, par les scolastiques, mais) qu'on trouve déjà dans les œuvres de Porphyre qui l'explique immédiatement après avoir exposé la définition de l'accident commun [1]. Car il s'agit, non pas de ce qui peut disparaître dans une chose selon le cours ordinaire de la nature, mais de ce qui peut cesser d'être en elle sans que son essence soit détruite. Quoique l'Éthiopien ne perde jamais la cou-

[1] Συμβεβηκὸς δέ ἐστιν, ὃ γίνεται καὶ ἀπογίνεται χωρὶς τῆς τοῦ ὑποκειμένου φθορᾶς. Διαιρεῖται δὲ εἰς δύο. Τὸ μὲν γὰρ αὐτοῦ χωριστόν ἐστι· τὸ δὲ ἀχώριστον. (*Isagoge*, cap. 5.)

leur qui le distingue, nous comprenons cependant qu'il pourrait la perdre sans cesser d'être Éthiopien; mais la faculté de rire et de pleurer ne peut lui être soustraite sans que la nature humaine soit détruite en lui, ni, par conséquent, sans qu'il cesse non-seulement d'être Éthiopien, mais encore d'être simplement homme [1].

On distingue ainsi trois sortes de qualités ou de manières d'être : les qualités *essentielles*, les qualités *nécessaires* et les qualités *accidentelles*. La chose tient la manière d'être *essentielle* de ce qui détermine son espèce (*differentia specifica*), ses qualités *nécessaires* des propriétés définies plus haut, et ses qualités *accidentelles* des accidents entendus dans le sens strict du mot. Il faut, toutefois, ne pas perdre de vue que nous appelons nécessaire, non tout ce qui doit toujours être dans les choses suivant les lois de la nature, mais seulement ce qui, sans être de l'essence de la chose, ne peut en être séparé.

II.

Dépendance des accidents à l'égard de la substance.

619. Le principal reproche qu'on fait, dans ce chapitre, à la philosophie de l'antiquité, c'est qu'elle aurait détruit toute unité vraie et vivante de la substance et des accidents. Or, comme les notions exposées dans le paragraphe précédent étaient si communes dans la philosophie d'Aristote et des scolastiques qu'on les rencontre, pour ainsi dire, au seuil même de la logique, on doit être surpris de voir qu'on veuille précisément fonder l'accusation dont nous parlons sur ce que la scolastique, comme Aristote, n'aurait pas connu d'autre accident que celui qui est *postérieur* à la

[1] *Ibid.*

substance et *causé* par elle. L'ancienne école, disent les adversaires, ne distinguait pas, d'avec cet accident, celui qui, bien que n'ayant pas en lui-même un être complet, est néanmoins donné avec la substance, telle que l'activité vitale dans les êtres vivants, mais elle enseignait que la substance est antérieure aux accidents, quant à la nature et quant au temps, et qu'elle produit tous les accidents, même ceux qui sont inséparables de son essence. Par ces doctrines se verrait clairement que, d'après cette philosophie, l'universel (car que par substance Aristote ait entendu nécessairement l'universel, c'est une maxime de laquelle les adversaires ne veulent pas démordre) se particularise de plus en plus, se rend fini, et, devenu corps dans les accidents, arrive à l'existence [1].

Mais, si la distinction des accidents, qu'on accuse l'antiquité d'avoir ignorée, se montre déjà si manifestement dans les notions élémentaires qu'elle expose dans la logique, comment donc Aristote et les scolastiques auraient-ils été entraînés à soutenir une proposition qui serait en contradiction flagrante avec cette distinction, et à dire que tous les accidents sont postérieurs à la substance, non-seulement quant à la nature, mais encore *quant au temps?* On ne trouve, dans toutes les œuvres d'Aristote, qu'un seul passage auquel les adversaires pourraient avoir recours, et c'est un passage qui, par sa brièveté et son obscurité, a toujours paru extrêmement difficile à tous les commentateurs. Au début même du livre de la métaphysique, dont le contenu nous occupait dans le chapitre précédent, Aristote déclare, presque immédiatement après la définition de la substance et des accidents, que la substance est antérieure aux accidents, aussi bien dans le concept et dans la connaissance que par la nature et par le temps. La priorité de la substance sur les accidents, considérés dans le concept et dans

[1] Oischinger, *loc. cit.*, p. 50.

la connaissance, est prouvée par Aristote, en faisant valoir les arguments que nous avons exposés nous-mêmes (nos 100, 101); mais il ne prouve nulle part son antériorité quant à la nature et au temps, à moins qu'on n'en veuille voir une preuve dans les paroles qui précèdent cet argument. Il dit qu'aucune espèce d'accidents, mais la substance seule peut exister séparément, rappelant ainsi la définition qu'il avait donnée de la substance et des accidents. Il est évident, d'après cette définition, que la substance est antérieure par sa nature aux accidents, car une chose est antérieure par sa nature à une autre, si elle doit exister pour que l'autre puisse être réelle. Si donc les accidents sont des déterminations qui sont ajoutées ou qui surviennent à une chose en dehors de son être spécifique, il est clair qu'elles présupposent la substance pour pouvoir exister. La substance, comme opposée aux accidents qu'elle porte, consiste précisément dans cet être spécifique et propre dans lequel la chose a sa subsistance. Mais comment ces paroles prouvent-elles et même comment peut-on dire que la substance soit antérieure aux accidents par le temps? N'est-il pas évident que les propriétés qui découlent nécessairement de l'essence, et même beaucoup d'accidents, accidentels par rapport à l'essence, mais pourtant inséparables des choses, ne peuvent pas être postérieurs à l'essence quant au temps? Quelques savants opinent que dans ce passage Aristote compare la substance et les accidents, non tels qu'ils existent dans une même chose, mais en général, et qu'il a voulu dire qu'à la vérité aucun accident ne peut exister sans la substance, mais qu'il y a au moins une substance, la substance divine qui est sans accidents. On trouve déjà cette explication chez les Arabes [1], et saint Thomas l'indique, sans toutefois insister sur elle [2]. Mais cette

[1] Averroes, *Metaph.*, lib. VII, com. 4.

[2] Quod sit prima tempore aliis ex hoc probatur, quod nullum aliorum prædicamentorum est separabile a substantia. Sola autem sub-

explication ne peut guère être admise. Aristote, qui affirmait l'éternité du monde, n'aurait pas déduit de cette considération une priorité de temps. D'ailleurs, on ne peut point admettre qu'il ait voulu parler de la distinction de la substance et des accidents en général. Les arguments qu'il expose pour prouver que la substance est antérieure aux accidents font voir qu'il compare plutôt la substance aux accidents qui sont en elle. On a donc cherché d'autres interprétations. L'explication qui paraît la plus naturelle et la plus vraie, c'est que dans ces paroles qu'il ajoute, Aristote a voulu caractériser la nature de la substance et des accidents et dire que la substance seule peut exister séparément ou subsister en elle-même, mais que l'accident présuppose toujours la substance. Car voilà pourquoi la substance est antérieure, par sa nature, à *tous* les accidents sans exception, et, quant au temps, au moins à *bon nombre* d'entre eux, tandis qu'aucun accident ne peut avoir la priorité sur la substance [1].

Du reste, si les paroles d'Aristote ne pouvaient pas s'interpréter en ce sens, on pourrait tout au plus lui reprocher une distraction, parce qu'il aurait étendu non-seulement la priorité de nature, mais encore la priorité de temps indistinctement à tous les accidents; mais il ne s'ensuivrait pas qu'il n'ait pas admis la distinction qui existe en réalité, puisqu'il la reconnaît formellement en d'autres occasions. Cependant, quoi qu'il en soit d'Aristote, toujours est-il qu'on ne peut pas imputer aux scolastiques cette opinion fausse; car, s'ils trouvaient des difficultés pour l'explication du texte d'Aristote, c'était uniquement parce que, à entendre ses paroles littéralement, il semblait affir-

stantia est separabilis ab aliis. Nullum enim accidens invenitur sine substantia, sed aliqua substantia invenitur sine accidente : et sic patet, quod non quandocunque est substantia, est accidens, sed e contrario, et propter hoc substantia est prior tempore. (*In Metaph.*, lib. VII, lect. 1.)

[1] Cf. Suarez, *Metaph.*, disp. XXXVIII, sect. 1.

mer cette priorité de temps quant à tous les accidents. A ne considérer que la chose même, dit Suarez en parlant de ce texte, aucune difficulté ne peut exister; les savants ne sont divisés que sur la manière dont il faut entendre les paroles d'Aristote. Et pourquoi la chose même n'offre-t-elle aucune difficulté ? Parce que la proposition d'Aristote est incontestablement vraie, s'il compare la substance et les accidents en général, et qu'elle est certainement fausse, si elle doit s'entendre de la substance individuelle et de ses accidents. Car il existe une substance qui est éternelle, savoir la substance divine, mais il n'y a pas d'accident qui ne soit temporel ou soumis au temps ; et *vice versâ* il ne peut y avoir aucune substance créée qui soit sans accidents, ne fût-ce qu'un seul instant. La substance corporelle au moins ne peut exister sans quantité ni sans une qualité quelconque, et la substance spirituelle ne se conçoit pas sans intelligence et sans volonté, ni même, comme l'enseigne Suarez d'accord avec tous les scolastiques, sans produire des actes d'intelligence et de volonté [1]. C'est donc bien à tort qu'on reproche à la scolastique de s'être tenue strictement à Aristote pour la définition de l'accident, et d'avoir soutenu que la substance est antérieure, par la nature et par le temps, à la quantité et à la qualité, aux relations et aux actes, etc.

[1] In hac quæstione de re ipsa fere nulla est difficultas : in explicando autem sensu Philosophi, supposito ejus principio de æternitate mundi, diversæ sunt auctorum sententiæ. Igitur quod ad rem attinet, certum est, substantiam ut sic abstrahendo a creata et increata esse priorem duratione accidente quia aliqua substantia est æterna, omne autem accidens est temporale. Atvero comparando substantiam creatam absolute ad accidens, revera non est prior tempore illo absolute et simpliciter..... quia nullum momentum est, in quo fuerit verum dicere, aliquam substantiam creatam existere, pro quo vere etiam dici non potuerit, esse in ea aliquod accidens; quia si substantia sit spiritualis, saltem sunt in ea intellectus et voluntas, si vero substantia est materialis, saltem erit in ea quantitas nec deerit aliqua qualitas. Unde neque absolute neque respective, scilicet comparatione ejusdem suppositi, videtur posse simpliciter verificare, substantiam esse priorem omni accidente. (Disp. XXXVIII, sect. 1.)

620. On pourrait, toutefois, faire ici une objection. A l'endroit où saint Thomas explique la nature de l'accident, en disant qu'il survient à la chose déjà subsistante dans son propre être et sous ce rapport déjà complète, il déclare expressément que cet être *précède* l'accident. Assurément, le saint docteur s'exprime ainsi, mais comment prouve-t-on qu'il ait voulu parler d'une priorité de temps? C'est que, dit-on, il ajoute que cet être substantiel est le premier, tandis que l'être accidentel est le second, en sorte que la chose peut être conçue sans cet être accidentel, comme ce qui est premier se conçoit sans ce qui est second, et comme le sujet se conçoit sans le prédicat[1]; ce qui montre une fois de plus que la scolastique confondait l'ordre logique des choses avec l'ordre réel. Cependant on aurait dû comprendre, ce nous semble, au moins par cette comparaison, que le Docteur angélique parlait, tout au contraire, d'une antériorité et d'une postériorité qui ont sans doute leur fondement dans la nature des choses, mais qui ne supposent pas nécessairement une succession réelle dans le temps. Il est clair que le saint docteur compare le sujet à un prédicat qui n'est pas renfermé dans le concept du sujet; car c'est seulement sans un tel prédicat que nous pouvons concevoir le sujet. Mais de ce que nous pouvons penser le sujet sans le prédicat , c'est-à-dire sans comprendre ce prédicat dans le concept du sujet, on ne peut pas conclure que le sujet puisse exister en réalité sans le prédicat; autrement il n'y aurait point de jugements synthétiques qui fussent nécessaires et universels. Le corps peut être représenté dans le concept sans la mobilité, mais il ne s'ensuit point

[1] Illud, cui advenit accidens, est ens in se completum consistens in suo esse, quod quidem esse naturaliter præcedit accidens, quod supervenit : et ideo accidens superveniens ex conjunctione sui cum eo, cui supervenit, non causat illud esse, in quo res subsistit, per quod res est ens per se, sed causat quoddam esse secundum, sine quo res subsistens intelligi potest esse, sicut primum potest intelligi sine secundo vel prædicatum sine subjecto. (*De ente et essentia*, cap. 7.)

qu'un corps puisse exister sans mobilité ; car, quoique la mobilité ne soit pas, dans le corps, de l'essence perçue dans le concept, elle a toutefois son fondement dans dans cette essence. Mais, réplique-t-on, ce qu'il faut reprendre dans saint Thomas, c'est qu'il dit : Comme le sujet peut être conçu sans le prédicat, ainsi la substance peut exister sans l'accident. Remarquons d'abord que le texte n'est pas tel qu'on le cite; le saint docteur ne dit pas : *sine quo res subsistens potest esse*, mais : *sine quo res subsistens intelligi potest esse*, ce qui signifie non pas que nous puissions penser, c'est-à-dire juger et affirmer que la substance peut exister sans l'accident, mais que nous pouvons concevoir la chose subsistante comme un être ou quant à son être, sans concevoir en même temps ce qu'elle reçoit au moyen des accidents. Du moins, voilà ce que le saint docteur enseigne clairement sur ce sujet en un autre endroit.

Distinguant le propre (*proprium*) et l'accident (*accidens*) de la manière indiquée plus haut, saint Thomas prouve par diverses raisons que les forces ou facultés de l'âme ne doivent pas être identifiées avec l'essence même de l'âme, mais qu'elles sont seulement des propriétés (*propria*) qui en découlent nécessairement, tandis que leurs actes, tels que les pensées et les volitions, doivent être regardés comme des phénomènes (*accidentia*) dans le sens strict du mot. Il répond ensuite à l'objection suivante : cependant on dit d'ordinaire que l'âme ne peut être conçue sans les facultés qui la distinguent; or tout ce sans quoi une chose ne peut être conçue appartient à son essence. On peut dire dans un double sens, répond saint Thomas, qu'une chose ne peut être pensée ou conçue sans une autre, selon que par pensée on entend ou bien le concept par lequel la chose est perçue quant à son essence, ou bien un jugement par lequel on affirme qu'il est inconcevable ou impossible qu'une chose existe sans cette autre chose. Dans le premier sens, il est possible de concevoir l'essence aussi bien sans les

propriétés qui en découlent nécessairement, que sans les phénomènes; dans le second sens, on peut bien la concevoir sans les phénomènes, même sans ceux qui sont inséparables, mais non sans les propriétés. Quoique tous les corbeaux soient noirs, on peut néanmoins en concevoir de couleur blanche; car leur couleur noire n'a aucun fondement nécessaire dans leur essence. Au contraire, il est impossible de concevoir l'homme sans la faculté de rire et de pleurer, parce que cette propriété a son fondement dans la nature humaine. Néanmoins cette faculté n'appartient pas à l'essence de l'homme comme un élément constitutif; aussi n'est-elle pas renfermée dans le concept de l'homme. On peut donc concevoir l'homme sans cette faculté, en ce sens que, pour concevoir son essence, on n'a pas besoin de se représenter en même temps cette propriété. De même on peut concevoir l'âme sans faire intervenir dans son concept les facultés qu'elle possède, mais il n'est pas possible, pour cette raison, de penser qu'elle existe sans ces forces [1].

Il faut donc expliquer le passage qu'on oppose à saint Thomas par cette doctrine si claire et si précise sur laquelle

[1] Duplex est operatio intellectus : una qua intelligit *quod quid est ;* et tali operatione intellectus potest intelligi essentia rei et sine proprio et sine accidente, cum neutrum eorum ingrediatur rei essentiam : et sic procedit ratio (objecta). Alia est operatio intellectus componentis sive dividentis : et sic potest substantia intelligi sine accidentali prædicato, etiamsi secundum rem sit inseparabile, sicut potest intelligi corvus esse albus : non enim est ibi repugnantia intellectuum, cum oppositum prædicati non dependeat ex principiis speciei, quæ signatur nomine in subjecto posito. Hac vero operatione intellectus non potest intelligi substantia sine proprio : non enim potest intelligi, quod homo non sit risibilis..... hic enim est repugnantia intellectuum, quia oppositum prædicati dependet ex natura subjecti. Sic igitur potest intelligi prima operatione intellectus essentia animæ, ut scilicet intelligatur *quod quid est* absque potentiis; non autem secunda operatione, ita scilicet, quod intelligatur non habere potentiam. (*Quæst. disp.,* de spir. creat. art. 11, ad 7.)

du reste le saint docteur revient en d'autres endroits [1]. D'ailleurs, c'est une question de savoir si la thèse : la substance peut exister sans aucun accident, n'est pas vraie sous quelque rapport. En quoi la substance se distingue-t-elle des accidents, si ce n'est en ce qu'elle subsiste en elle-même et qu'elle est indépendante de tout autre être, et particulièrement des accidents, tandis que l'accident, ne pouvant être que dans le sujet, est dépendant dans son être? Supposé donc que, pour une raison quelconque, l'accident existe nécessairement avec la substance, cette existence qu'il possède n'est pas la *cause*, mais au contraire une suite ou un effet de l'existence que possède la substance. On peut ainsi dire, sans aucune restriction, qu'un être subsistant peut exister sans accidents, en tant qu'il possède l'être en lui-même et que les accidents, sans lesquels il ne peut exister, n'existent en lui et avec lui que parce qu'ils ont en lui leur fondement nécessaire [2]. Or qu'on lise tout le chapitre auquel est emprunté le texte controversé, et l'on se convaincra que le docteur angélique voulait éclaircir précisément cette dépendance et cette indépendance, cette relation de la cause à l'effet, mais nullement parler d'une succession réelle dans le temps. Voilà pourquoi il distingue encore, dans le même chapitre, les accidents qui ont dans la substance la cause complète de leur réalité d'avec ceux que la substance peut simplement recevoir. Les premiers existent toujours réellement dans la substance, tandis que les autres ne sont en elle que selon la puissance. Le feu n'est jamais sans chaleur, mais l'air peut être sans lumière, quoique non sans aptitude à la recevoir [3].

[1] *Ibid.*, de anima, art. 12, ad 7. — *Summ.*, p. I, q. 77, a. 1, ad 7.

[2] Cf. Cajetan, *in op. de ente et essentia*, cap. 7, q. 16, où il justifie précisément le passage dont nous parlons.

[3] Aliquando accidentia ex principiis essentialibus causantur secundum actum perfectum, sicut calor in igne qui semper actu est calidus,

621. Nous touchons ici à une thèse dont on se sert encore pour accuser la scolastique. Car elle serait précisément tombée dans l'erreur, parce qu'elle considérait la substance comme la cause de tous les accidents, sans distinguer, même sous ce rapport, les accidents qui, bien qu'ils ne soient pas absolument identiques avec la substance, sont du moins donnés avec elle et nécessairement liés à elle, d'avec ceux qu'elle peut recevoir et perdre. On voit évidemment, par la manière dont cette accusation est présentée, qu'on se fait une fausse idée de la cause dont parlent les scolastiques, n'entendant par elle que la cause *efficiente* qui produit des changements dans un autre être. Aussi, quelque difficile que soit d'ailleurs cette question en elle-même, il est facile de répondre à ces sortes d'accusations.

Il est clair, par la comparaison dont se sert saint Thomas lui-même, qu'en parlant de la substance comme de la cause des accidents, il avait en vue, non pas la seule cause efficiente, mais aussi la cause matérielle, c'est-à-dire *réceptive*. Nous expliquons le terme « cause matérielle » dans le sens d'un principe qui reçoit, parce que les êtres spirituels peuvent être, aussi bien que les corps, ce qu'on désigne par ce terme, savoir un sujet qui reçoit et soutient les accidents; c'est pourquoi saint Thomas, en traitant de l'âme, au lieu de dire : « *causa efficiens et materialis* », se sert des expressions : *principium activum et principium susceptivum* [1]. Mais le saint docteur insinue encore, en s'exprimant ainsi, une autre différence que Cajetan fait ressortir d'une manière plus nette, en traitant la question même qui

aliquando secundum aptitudinem tantum, sed complementum accipiunt accidentia ex agente exteriori ; sicut diaphaneitas in aëre quæ completur per corpus lucidum exterius, et in talibus aptitudo est accidens inseparabile. (*De ente et essentia*, c. 7.)

[1] *Summ.*, p. I, q. 77, a. 6.

nous occupe [1]. En effet, la puissance, en vertu de laquelle un être est cause réceptive, peut n'être simplement que puissance de *recevoir* (*potentia receptiva*), et elle peut être aussi puissance de *souffrir* (*potentia passiva*), selon que la réception produit un changement ou non. Mais est-il possible qu'il y ait réception sans aucun changement dans celui qui reçoit? Assurément non, quand il s'agit de la réception d'une chose sans laquelle avait existé auparavant l'être qui la reçoit. En faisant cette distinction on voulait donc dire précisément que pour les accidents qui se trouvent dans la chose dès le principe, toujours et nécessairement, il suffit d'admettre en elle la *réceptivité*, tandis que ceux qui tantôt sont en elle et tantôt n'y sont pas supposent, en outre, la *mutabilité*. Par conséquent, au lieu de puissance de recevoir, disons réceptivité, et au lieu de puissance de souffrir, mutabilité, et nous ne nous éloignerons pas de la pensée des scolastiques. Or que suit-il de là pour notre question? Le voici : Quoique, par rapport aux accidents qu'on appelle propriétés (*propria*), l'essence n'ait pas de mutabilité, toutefois il faut qu'elle ait pour eux de la réceptivité, c'est-à-dire une constitution telle qu'elle puisse les avoir, les soutenir comme leur sujet. C'est donc pour cette raison, mais non pour cette seule raison, que dans le langage des scolastiques l'essence porte à bon droit le nom de cause.

622. Quoique tout être soit indépendant des accidents dans son existence substantielle, il a besoin d'eux, néanmoins, pour son développement et pour l'activité qui correspond à sa nature. Si, pour cette raison, la substance peut être considérée comme la *cause finale* de tous les accidents qui la perfectionnent de quelque manière, cela s'applique surtout à ceux sans lesquels la substance ne peut d'aucune manière se développer ni exercer son activité de la manière qui lui convient. Voilà précisément ce qu'on appelle *pro-*

[1] *In opusc. de ente et ess.*, c. 7, q. 16.

pria : ce sont les propriétés, les facultés et les forces qui se trouvent dans tous les êtres d'une même espèce et seulement dans les êtres de cette espèce.

Et si, d'après cela, il faut dire que la substance exige ces accidents, on trouvera justifiée, par cette raison même, l'opinion que soutiennent les scolastiques, savoir que les accidents ont leurs racines dans la substance, principe de l'être propre à la chose. C'est donc, sans aucun doute, la doctrine de saint Thomas et de la plupart des scolastiques les plus célèbres que les accidents dont nous parlons ont dans l'essence non-seulement *le sujet auquel* ils sont inhérents, et *la fin pour laquelle* ils existent, mais encore le *principe dont* ils émanent et *par lequel* ils possèdent la réalité [1]. Mais de même que ces docteurs distinguaient dans la substance, comme *sujet* de ces accidents, la réceptivité d'avec la mutabilité, de même ils distinguaient en elle, en tant que leur *principe*, cette activité génératrice d'avec l'opération qui produit des changements. La substance change donc incontestablement, il faut le dire, dans notre pensée, si nous la considérons d'abord sans ces propriétés et ensuite avec elles; mais, comme cette activité génératrice est nécessaire dans la substance et inséparable de son existence, ce changement n'a lieu que dans notre pensée, et non dans la réalité. Aussi, à l'endroit cité plus haut, saint Thomas ne l'appelle-t-il pas cause efficiente simplement, mais seulement d'*une certaine façon.* Il déclare aussitôt après que les accidents ne procèdent pas de l'essence au moyen d'un changement, mais en vertu d'une conséquence naturelle ou d'une émanation [2]. Dans l'école car-

[1] Subjectum est causa proprii accidentis et finalis et quodammodo activa, et etiam ut materialis, in quantum est susceptivum accidentis. (*Summ.*, p. I, q. 77, a. 6, ad 2.)

[2] Emanatio propriorum accidentium a subjecto non est per aliquam transmutationem, sed per aliquam naturalem resultationem, sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color. (*Ibid.*, ad 3.)

Grégoire de Valence exprime ainsi la même pensée : Potentiæ ani-

tésienne, on a rejeté, en la tournant en ridicule, cette émanation naturelle des accidents (*naturalis resultatio* ou *resultantia*). Mais, en vérité, n'y a-t-il donc pas d'autre activité que celle qui imprime un mouvement mécanique ou transforme les choses extérieurement? S'il est certain que nous devons distinguer d'avec cette activité l'activité immanente par laquelle un être opère au-dedans de lui-même, en produisant et en formant, il suffit de concevoir cette même activité immanente comme nécessaire par la nature de l'être, et par suite comme inséparable de son existence, pour obtenir cette production en vertu de laquelle émanent de la substance, comme ses propriétés, les facultés qui lui sont naturelles. Ces propriétés sont ainsi, non pas des conditions, mais des *conséquences* nécessaires de l'existence, et forment dans la chose cet état naturel qui est le fondement de tous les perfectionnements qu'elle peut encore recevoir. Et comme, d'après ce que nous avons dit, produire un être, c'est le produire avec cette émanation des propriétés qui est inséparable de l'existence, on peut aussi regarder comme sa cause efficiente celle qui rend existant un être, soit en le créant, soit en l'engendrant. Elle est sa cause principale, mais par la substance; car elle produit les propriétés, parce qu'elle produit la substance qui les engendre ou les fait émaner d'elle [1].

mæ fluunt non quidem per aliquam actionem proprie dictam, sed per simplicem, ut appellant, emanationem : quæ in hoc consistit, quod talibus potentiis anima prædita est, quales ipsius essentiali perfectioni aptissime conveniunt, ad ejusque perfectionis complementum sunt debitæ (Vol. I, disp. VI, q. 3, p. 4.)

[1] Resultantia naturalis est omnino intrinseca et quodammodo pertinet ad consummatam rei productionem, quia solum tendit ad constituendam rem in connaturali statu per se sibi debito vi generationis : actio vero proprie dicta et quæ a naturali resultantia distingui solet, est magis extrinseca et supponit per se loquendo rem jam constitutam in suo perfecto et naturali statu. Unde etiam communiter dici solet naturalem resultantiam tribui generanti et non esse a forma vel proprietate intrinseca nisi quatenus vicem obtinet gene-

623. Les scolastiques pouvaient donc faire procéder de la substance ces accidents nécessaires et, en ce sens, donnés avec l'existence, sans les confondre par là avec ceux qui sont contingents. Si nous recherchons la cause consistant dans la seule réceptivité, elle se trouve pour tous les accidents dans la substance, quoique tous n'aient pas en elle leur cause immédiate; car, pour un grand nombre d'entre eux, un être ne devient capable de les recevoir qu'en vertu d'autres dispositions. Si, au contraire, nous recherchons le principe qui leur donne naissance, nous devons distinguer : le principe des accidents nécessaires se trouve encore, de la manière déjà exposée, dans l'essence même, tandis que, pour un grand nombre d'accidents contingents, il se trouve précisément en dehors de la chose. D'autres accidents, comme la science que l'homme acquiert par l'étude, ou sa pensée et ses volitions actuelles, sont produits par la substance, en vertu des facultés qui procèdent d'elle nécessairement, d'une manière plus ou moins libre et indépendante : la substance est donc la cause efficiente de ces accidents dans le sens propre du mot.

Enfin, comment expliquer qu'il y ait dans les choses des accidents nécessaires, fondés sur leur essence, tandis que d'autres sont contingents, c'est-à-dire, à ne considérer que la nature des choses, purement possibles? D'où vient qu'il y a dans les choses, à côté des éléments immuables, tant d'accidents mobiles et variables? La raison dernière de ce mélange, dit Cajétan, c'est que tous les êtres finis sont en même temps actuels et potentiels. En tant qu'ils sont en acte, ayant comme tels un être véritable, ils ont, dans leur

rantis et est quasi instrumentum ejus. Unde est illud axioma : Qui dat formam, dat consequentia ad formam; quia ad generantem spectat constituere genitum cum debitis proprietatibus : in reliquis vero actionibus propriis jam operatur res propria virtute, et illi ut principali agenti in suo genere tribuitur actio. (Suarez, *Metaph.*, dist. XVIII, sect. 3.)

essence même, non-seulement la réceptivité, mais encore le principe complet des propriétés qui les distinguent. Au contraire, en tant que, malgré toute leur actualité, ils restent potentiels et qu'ils sont sujets au changement, ils n'ont qu'une certaine réceptivité pour d'autres qualités ou manières d'être, et, par conséquent, ils peuvent les acquérir ou les perdre, soit par leur propre action, soit par une influence étrangère [1].

624. Comme, parmi les difficultés qu'on peut élever contre les doctrines de l'ancienne école, nous nous attachons surtout à celles qui nous donnent l'occasion d'approfondir davantage ces doctrines, nous ne voulons pas passer sous silence la difficulté qu'on pourrait trouver en ce que les scolastiques regardaient l'espace et le temps dans les choses mêmes, comme des accidents qui dépendent de leur substance. Lorsqu'on donne au temps et à l'espace le nom d'accidents, nous pouvons entendre par là des *déterminations* qui conviennent aux choses par rapport au temps et au lieu *extrinsèques*,—ou bien des *propriétés inhérentes* aux choses, en vertu desquelles elles existent nécessairement dans le temps et dans l'espace. Par ces déterminations nous répondons aux questions : *où* sont les choses, et *quand* existent-elles? Il est clair que ces déterminations sont du nombre des accidents attribués aux choses à cause d'une relation avec une autre. Comme cette relation n'est rien de réel dans les choses mêmes, il ne peut ici être question d'une production dont la substance serait la cause. Toutefois cette relation a dans les choses son fondement, et ce fondement dépend, d'une certaine manière, de la substance. Aucun être ne peut se trouver dans un lieu déter-

[1] Ideo aliqua accidentia oriuntur ex principiis essentialibus inseparabiliter secundum actum completum, aliqua autem separabiliter secundum actum completum, et inseparabiliter secundum aptitudinem : quia illa sequuntur rei actualitatem, ista vero potentialitatem. (*Loc. cit.* Conclusio.)

miné, s'il ne possède certaines propriétés en vertu desquelles il peut, soit à la manière des corps, soit à la manière qui convient aux esprits, occuper un espace et être circonscrit par ses limites. De même, aucun être ne peut exister en tel ou tel temps, s'il n'a une durée successive et par là même toujours limitée. Ces déterminations du temps et du lieu, dans lesquels existent les choses, supposent donc la propriété intime par laquelle elles sont *locales* et *temporaires*. Or peut-on dire que cette propriété ait sa cause dans la substance des choses?

Nous venons d'examiner si et dans quelle mesure procède de l'essence même des choses ce sans quoi elles ne peuvent ni exister ni être conçues; mais il s'agit de savoir jusqu'à quel point cela peut s'appliquer aussi à la temporanéité et à la localité. En parlant de ces propriétés, on peut ne penser qu'à l'opposition que les choses finies forment avec l'Être éternel et immense, par conséquent considérer que leur durée s'écoule par parties et qu'elles ne sont pas nécessairement présentes à tout ce qui existe d'une manière simultanée. Quoique cette limitation soit fondée sur leur essence, cependant on ne peut pas dire qu'elle soit produite par la substance, à moins qu'on ne parle d'une causalité qui consiste dans la négation et qui ait son fondement dans la privation. Or on tomberait dans l'erreur, si l'on ne considérait dans les concepts du temps et de l'espace que l'élément négatif. Assurément, cet aspect négatif doit essentiellement intervenir dans l'un et l'autre concept, car la durée des créatures est temporaire et leur présence est locale, parce qu'elles sont limitées dans leur être; mais cela n'empêche pas que ces concepts renferment quelque chose de positif. Car, comme les choses finies ont un être limité, mais vrai, de même ils ont une durée et une présence limitées, mais véritables. Il s'agit donc ici de savoir si ce quelque chose de positif n'est pas fondé sur la nature des choses. Qu'un être fini puisse et doive être

présent quelque part, c'est une conséquence nécessaire de son existence; d'ailleurs que cet être occupe un lieu, cela s'explique, s'il est corporel, par sa quantité et son extension, et s'il est spirituel, par la force qui le constitue. Or, si la quantité et l'étendue sont des attributs qui tirent leur origine de l'essence du corps, et si la force est un attribut qui a sa source dans l'essence de l'esprit, on peut dire aussi que la localité a dans l'essence même de la chose non-seulement son sujet, mais encore le fondement dont elle émane. Il semblerait plus difficile, à la première vue, de prouver la même chose quant au temps. En effet, l'élément positif de son concept, c'est la durée; or, comme les choses finies n'existent point par elles-mêmes, mais qu'elles sont créées, de même elles ne durent pas non plus par elles-mêmes, mais elles sont maintenues dans l'existence par le Créateur. L'essence des choses finies, ce semble, ne peut donc nullement être le principe de leur durée, bien que cette durée ne soit que temporaire. — Cependant, quoiqu'un être créé ne se suffise pas à lui-même pour persévérer dans l'existence, on ne peut pas dire, pour cette raison, que son être, ayant été obtenu par la création, ne soit d'aucune manière la cause de sa durée ou de sa persévérance dans l'être. S'il en était ainsi, la conservation serait, dans le sens strict du mot, une création continuée ou répétée à chaque instant. Or la conservation est plutôt une influence de la puissance divine dont la créature a besoin pour pouvoir persévérer dans l'être qui lui est propre; elle est à l'existence continuée ce que le concours de Dieu est à l'activité de la créature.

III.

Distinction de la substance et des accidents.

625. Nous avons commencé ce chapitre par la division des accidents en diverses classes. Il y a des accidents qui ne posent ni ne changent rien dans le sujet même, mais lui conviennent seulement à cause de quelque chose d'extrinsèque ; d'autres produisent, à la vérité, dans le sujet même, une manière d'être nouvelle, sans que toutefois ils soient en lui comme une réalité nouvelle, distincte de son être ; d'autres enfin renferment une telle réalité, et ont ainsi un être qui leur est propre, bien qu'il soit dépendant de la substance. Ces derniers seuls peuvent être distincts de la substance d'une manière *réelle*, dans le sens strict du mot, c'est-à-dire, comme se distingue une chose d'une autre. Or l'école cartésienne a nié qu'il y ait de tels accidents, et, rejetant la division dont nous venons de parler, elle a enseigné que tous les accidents sont des *modifications*, c'est-à-dire des déterminations de la substance, consistant uniquement dans la situation ou la combinaison diverse de ses parties ou dans ses relations avec d'autres substances.

Cette hypothèse, certes, est dans le désaccord le plus complet non moins avec la façon de penser et de parler de tous les hommes qu'avec la philosophie de l'antiquité. On n'y a eu recours qu'à cause de la difficulté qu'on trouvait à expliquer l'être et l'origine de ces sortes d'accidents. On ne comprenait pas qu'une chose puisse exister véritablement, sans être substance ou subsistante en elle-même, et l'on comprenait encore moins que dans une substance puisse naître, par sa propre action ou par l'action d'un autre être, une chose distincte d'elle-même. Une telle réalité ne serait ni une partie constitutive qui existerait

déjà dans la chose où elle naît, ni une substance étrangère qui viendrait du dehors pour la pénétrer et se confondre, en quelque sorte, avec elle; on ne pourrait donc, dit-on, expliquer son origine autrement que par une production *e nihilo*, c'est-à-dire par une création proprement dite. Cette double difficulté devait paraître encore bien plus grande à ceux qui la croyaient fondée, quand il s'agissait d'expliquer la diversité et les transformations substantielles des êtres de la nature. Alors se présentaient des difficultés qui leur paraissaient insurmontables. Il fallait, d'une part, suivant la théorie des scolastiques, considérer la forme, non plus comme un accident, mais comme quelque chose de substantiel qui pourtant n'existe pas en soi, mais seulement dans la matière, et d'autre part, concevoir cette matière elle-même comme une base substantielle qui, toutefois, doit être déterminée par la forme, pour qu'elle puisse exister, par conséquent considérer la matière et la forme comme des principes substantiels qui, ne se suffisant pas chacun pour soi, se complètent dans leur union et forment l'essence unique du corps. Si donc il semblait incompréhensible que les forces naturelles pussent produire dans la substance des accidents ayant un être distinct de celui que possède la substance, il devait sembler encore plus inconcevable que ces forces pussent engendrer dans la matière des formes substantielles. Comme on prétendait, dans l'école cartésienne, expliquer tous les accidents par les diverses dispositions ou les divers états de la substance, de même, pour expliquer la diversité des substances entre elles, ainsi que leur transformation en d'autres substances, on avait recours à diverses combinaisons de la matière qu'on regardait déjà comme une substance. Il est donc évident que si l'on ne veut admettre dans les choses rien de réel qui ne soit substance, on est conduit, quand il s'agit des corps, au système de l'atomisme dont nous aurons à parler plus tard.

626. Pour comprendre combien cette thèse est peu solide, il suffit de jeter un regard sur les phénomènes de la *vie* soit dans notre âme, soit dans notre nature sensible. Les sentiments, les pensées, les mouvements spontanés et les actes de volonté, que nous constatons en nous-mêmes, ne peuvent pas plus subsister en eux-mêmes, hors de nous, que les attractions et les répulsions, la pesanteur, la couleur et d'autres accidents semblables ne peuvent exister en dehors des corps ; et cependant ces pensées et ces volitions qui naissent et disparaissent en nous par notre activité sont des choses très-réelles. Il est vrai que la pensée n'est autre chose que l'âme devenue active dans son intelligence, comme la volition n'est que l'âme active dans sa faculté de vouloir. Mais cette activité même et l'existence que les choses reçoivent en nous au moyen de la pensée ne sont-elles donc rien ? Les connaissances habituelles, qui demeurent dans l'âme d'une manière latente, et qui augmentent ou diminuent, les inclinations et les aptitudes bonnes ou mauvaises que nous pouvons acquérir et perdre, ne supposent-elles pas dans l'âme des changements qui impliquent un accroissement ou une diminution de perfections réelles ?

C'est précisément pour cette raison que, dans le système opposé, on doit regarder comme impossible tout développement et tout progrès de l'esprit. L'être substantiel est limité, dans chaque être, à la perfection qui caractérise son espèce. Or l'esprit peut, au moyen de sa connaissance et de sa volonté, recevoir en lui, d'une manière idéale, les perfections de toutes choses et Dieu lui-même, pour les posséder et en jouir. C'est dans cette réception spirituelle que consiste précisément son développement et son progrès intellectuel, et c'est par cette possession et cette jouissance qu'il arrive à sa béatitude. Par conséquent, s'il ne pouvait y avoir dans l'âme, outre son être substantiel, un être accidentel, un tel perfectionnement serait impossible ; l'acti-

vité et la passion (réception) d'un esprit ne pourraient jamais dépasser la sphère de sa propre essence [1].

Ou bien, comment pourrait-on expliquer ce fait absolument incontestable, que les esprits se perfectionnent dans leur être ou empirent, si ce n'est par l'accroissement ou la diminution de quelque chose de réel? Quand il s'agit d'esprits, on ne peut pas avoir recours, comme pour les corps, à un changement dans l'ordre ou la disposition des parties dont se compose la substance. Si donc la chose connue n'est pas en nous au moyen des formes intellectuelles ou des images intelligibles que l'esprit engendre en lui-même, et si la connaissance actuelle n'est pas un acte vital produit par le moyen de ces formes, comment pourrait-on l'expliquer ?

On a eu recours à une relation du sujet connaissant avec la chose connue en vertu de laquelle l'objet se refléterait dans l'âme comme dans un miroir, sans qu'il se fasse en elle un changement réel, comme le serait la génération de la forme intelligible. Mais d'abord, cette relation même, étant réelle et non simplement pensée ou purement logique, devrait être établie par un changement réel de l'esprit qui connaît; car autrement l'esprit devrait toujours connaître toutes choses. Or, quel changement réel peut-on concevoir dans un être simple comme l'esprit, s'il n'y a pas en lui un accroissement ou une diminution de perfections? En outre, pour qu'on puisse expliquer ainsi la forme intelligible, c'est-à-dire par un certain réfléchissement de l'objet dans l'âme comme dans un miroir, on doit entendre par cet objet non la chose concrète telle qu'elle existe dans la réalité, mais seulement son être intelligible ou idéal; car c'est cet être que contient la pensée. Or l'être intelligible des choses n'existe, en dehors de l'esprit connaissant, que dans les idées éternelles de Dieu; par conséquent, pour

[1] Cf. S. Thom., *Summ.*, p. I, q. 54, a. 2.

que la connaissance se forme en nous, ces idées devraient être réfléchies dans notre âme comme dans un miroir. Nous serions ainsi ramenés au mode de connaître qui, comme nous l'avons déjà prouvé, n'est pas celui dont nous avons en nous-mêmes l'expérience, et qui ne peut être naturel à l'esprit humain. Il y a plus. La connaissance ne se comprend, dans celui qui connaît, que comme une activité vitale, par laquelle se forme en lui la pensée, la parole intérieure (*verbum mentis*). Si l'on croit pouvoir expliquer la connaissance sans recourir aux images intelligibles (*species*), il est au moins certain qu'on ne peut point la comprendre sans cette parole. Or il faut que cette parole, précisément pour qu'elle soit vraiment parole, soit *prononcée* par l'esprit qui connaît ; car nous avons vu que la vision béatifique de Dieu est elle-même, dans l'esprit bienheureux, une activité par laquelle procède de lui et en lui la parole (n. 400). Or cette parole qui tantôt naît et tantôt disparaît en nous, qui d'ailleurs change selon les divers objets que nous connaissons, évidemment n'appartient pas à l'essence immuable de l'âme : n'étant pas une image comme celle qui se reflète dans un miroir, mais un acte vital de l'esprit, elle doit être quelque chose de très-réel, d'autant plus qu'elle contient l'être idéal de la chose connue. Il y a donc, dans la vie de l'esprit, quelque chose de réel qui est distinct de son essence.

Nous pouvons, avec le même droit, en dire autant de toute activité vitale. Considérons, pour le comprendre, la différence qui distingue l'activité interne ou immanente d'avec celle qui est tournée vers le dehors. Pour qu'un fer incandescent commence et cesse d'échauffer, il n'est pas nécessaire qu'aucun changement ait lieu dans ce fer même ; il suffit d'en rapprocher ou d'en éloigner le corps disposé à recevoir la chaleur. Mais, si le fer devenait incandescent par une action immanente, par une force inhérente à son être, pourrait-il alors commencer et cesser de s'échauffer

lui-même, sans qu'il y ait en lui aucun changement réel? Certainement non. Car, supposé que la chaleur soit le résultat d'un simple mouvement, de toute manière, si ce mouvement était produit par une force du corps comme la pensée est engendrée dans l'esprit, l'activité de cette force devrait être regardée comme un changement réel. Il est donc clair qu'on doit ou nier, avec Malebranche, toute activité vitale dans les créatures, ou bien accorder qu'il y a dans les choses créées des changements réels, c'est-à-dire des changements par lesquels naît et disparaît en elles quelque réalité qui n'appartient pas à leur essence.

Nous sommes encore conduits aux mêmes conclusions par une autre voie. Si les pensées et les volitions se forment et cessent en nous, en vertu d'une certaine relation à l'objet, sans que rien ne devienne ni ne disparaisse dans l'esprit même, il faut dire qu'il dépend de nous d'établir entre nous et l'objet une telle relation, ou bien que nous avons à l'objet cette relation indépendamment de notre activité. Dans la première supposition, il faut admettre en nous une activité multiple et variée par laquelle ces relations sont produites ou supprimées; par conséquent, nous trouvons en nous des accidents réels. Si au contraire ces relations ne dépendaient pas de nous, notre esprit, étant purement passif lorsqu'il connaît et veut, n'aurait aucune activité propre, ni, par conséquent, aucune liberté dans ses volitions et ses opérations.

Voilà pourquoi Suarez, en parlant de la doctrine que nous combattons, déclare formellement qu'elle ne s'accorde point avec les vérités de la foi, et il prouve son assertion, en s'appuyant sur le dogme catholique touchant la grâce [1]. L'Écriture sainte enseigne très-clairement, et l'Église a défini que la grâce sanctifiante et les vertus surnaturelles qui l'accompagnent sont des effets d'une opération divine,

[1] Suarez, *Metaph.*, disp. XVI, sect. 1.

produisant en nous un état permanent et des facultés habituelles ou constantes[1]. Ces effets, produits en nous par Dieu, n'appartiennent pas à la substance même de l'âme, puisqu'ils sont surnaturels et qu'ils peuvent naître en nous et disparaître, augmenter et diminuer. Ils sont, par conséquent, très-réels, mais distincts de la substance dans laquelle ils existent. Du reste, Suarez cite beaucoup de textes qui prouvent que les théologiens les plus célèbres de son temps ne pensaient pas autrement sur la question qui nous occupe. Saint Thomas va plus loin. Quoi qu'il en soit des puissances de l'âme, dit-il, c'est-à-dire qu'elles soient ou qu'elles ne soient pas réellement distinctes de l'essence, toujours est-il que, pour les habitudes (*habitus*) et les actes, la distinction réelle ne peut être niée par personne qui soit sain d'esprit[2]. Du reste, le saint docteur, en parlant ainsi, suppose toujours qu'on ne refuse pas à l'âme, avec Malebranche, toute activité propre. Admettre une telle activité et néanmoins contester qu'elle soit réellement distincte de l'essence, ce serait dire que toute notre activité est aussi invariable que l'essence de l'âme, et même qu'elle est acte pur, comme l'activité divine.

627. Du reste, quand il s'agit des accidents en général, la doctrine de l'école cartésienne, on peut le dire, ne trouve de nos jours que peu de partisans. On accorde que les aptitudes qui naissent et disparaissent, les actes et les impressions qui passent, sont des accidents distincts de la substance ; mais on persiste à nier que les facultés ou manières d'être qui sont données avec l'essence (*propria*) soient autre chose que cette essence même. On blâme vivement la scolastique, parce qu'elle aurait enseigné cette distinction avec une grande unanimité.

[1] *Theologie der Vorzeit,* tom. II, p. 257 et ss.

[2] Quidquid dicatur de potentiis animæ, tamen nullus unquam opinatur nisi insanus, quod habitus et actus animæ sint ipsa ejus essentia. (*Quæst. disp. de spirit. creat.*, a. 11, ad 1.)

Il faut remarquer, d'abord, qu'on ne parle pas, dans cette controverse, de toutes les propriétés fondées sur l'essence des choses. Ainsi la corruptibilité n'est pas renfermée immédiatement ou comme une partie constitutive dans le concept de corps, ni l'immortalité dans le concept d'esprit; mais l'une et l'autre dérive du concept comme une propriété nécessaire de l'être. Or personne ne songera à voir en elles des réalités émanant de l'essence et existant en elle comme réellement distinctes d'elle-même. On ne soutenait cette distinction que pour les propriétés qui sont des facultés et des aptitudes, comme dans l'âme l'intelligence et la volonté, dans quelques corps certaines qualités par lesquelles ils influent les uns sur les autres, par exemple dans le feu la chaleur et la lumière, dans l'eau le froid et l'humidité, dans tous les corps enfin la quantité, fondement de leur étendue et de leur impénétrabilité. Cependant, même à l'égard de ces qualités, les scolastiques étaient partagés de sentiment. Un certain nombre d'entre eux, appartenant toutefois la plupart à l'école des nominaux, niaient que la quantité puisse être considérée comme un accident distinct de la substance du corps. C'est une seule et même chose, disaient-ils, qui s'appelle *matière*, en tant qu'elle est principe matériel du corps, et *quantité*, en tant qu'il lui est propre d'avoir des parties juxtaposées dans l'espace. Et quoique l'opinion contraire, qui fut celle d'Aristote [1], ait été soutenue plus généralement et par les docteurs les plus célèbres [2], cependant ceux-ci avouent que si l'on peut appuyer cette thèse sur des arguments rationnels d'une certaine probabilité, elle ne se déduit avec une pleine certitude que du mystère de l'Eucharistie [3].

[1] *Metaph.*, lib. VII (al. VI), c. 3.

[2] S. Thom., *de ente et ess.*, c. 7. — *Summ.*, p. III, q. 77, a. 2. — Scot, *in lib.* IV, dist. XII, q. 2. — Suarez, *Metaph.*, dist. XL, sect. 2. — Maurus, *Quæst. phil.*, vol. II, q. 36.

[3] Cf. Suarez, *loc. cit.*

628. On était encore moins d'accord sur la distinction des facultés et des forces, soit d'un esprit, soit d'un principe vital quelconque, d'avec la substance. Quelques scolastiques anciens admettaient, avec Henri de Gand [1], l'opinion qui a prévalu dans la philosophie moderne, savoir que les facultés ne sont autre chose que la substance de l'âme, mais que nous les distinguons selon les divers effets ou actes dont la même substance est capable; en sorte que l'âme est intelligence en tant qu'elle peut connaître et volonté en tant qu'elle peut vouloir. Scot soutenait également cette opinion [2]. D'après lui, si l'on considère seulement la diversité des effets, il n'est pas nécessaire d'admettre aucune distinction, même virtuelle. D'autre part, cependant, comme on ne peut nier que les facultés se rapportent à l'essence comme au principe dont elles émanent, il vaut mieux, tout en maintenant l'unité ou l'identité de la chose, accorder une distinction formelle, ayant toutefois son fondement dans la chose. Or le multiple, dit-il, peut être contenu dans l'*un* en deux manières, savoir ou comme une chose supérieure (plus universelle) et, sous ce rapport, le multiple appartient à l'essence de la chose, par exemple lorsque nous distinguons dans la blancheur de tel corps déterminé la blancheur, la couleur et la qualité sensible; ou bien comme dérivant de l'essence à laquelle il serait inséparablement uni; telles sont les déterminations qui ne se distinguent pas de la chose comme d'autres réalités, mais qui en sont pourtant distinctes en ce sens qu'elles ne sont pas perçues dans le concept de la chose, étant chacune objet d'un concept particulier. C'est parmi ces déterminations découlant de l'essence qu'il faut compter les facultés de l'âme; elles sont

[1] *Quodl.*, III, q. 14.

[2] Potest sustineri, quod essentia animæ, indistincta re et ratione, est principium plurium actionum, sive diversitate reali potentiarum, ita quod sint vel partes animæ vel accidentia ejus, vel respectus. (*In lib.* II, dist. XVI, quæst. unica, § *Dico igitur.*)

à l'essence même de l'âme ce que sont à l'être les propriétés transcendentales de l'unité, de la vérité et de la bonté. — Telle est l'opinion de Scot. Pour la prouver, il invoque un principe emprunté, selon lui, aux œuvres de saint Denys, savoir : les choses qui sont *unes* comme étant contenues dans une même chose ne peuvent pas être absolument identiques, autrement elles ne seraient pas unies ; d'autre part, elles ne peuvent pas non plus rester distinctes comme elles le seraient en dehors de l'union, mais elles doivent être réellement identiques, quoique formellement distinctes. On appelle formellement distinct dans une même chose, d'après Scot, ce qui doit être conçu en elle par des concepts différents [1].

Comme Scot met cette distinction, ainsi que nous l'avons vu, même entre l'universel et le particulier, on pourrait croire qu'on trouve déjà chez lui la doctrine si dangereuse du formalisme que soutenaient plusieurs de ses disciples. Cependant, si l'on examine ce passage dans sa liaison avec les autres, on y trouve plutôt un nouvel argument pour prouver que par distinction formelle Scot n'entendait que

[1] Secundum Dionys. de div. nom. c. 5, continentia unitiva non est eorum, quæ sunt omnino idem, quia illa non uniuntur, nec est eorum, quæ manent distincta ista distinctione, qua fuerunt distincta ante unionem ; sed quæ sunt unum realiter, manent tamen distincta formaliter, sive quæ sunt idem identitate reali, distincta tamen formaliter. Hujusmodi autem contenta sunt in duplici differentia : quia quædam sunt de natura continentis, ut quæcunque sunt superiora ad continens, v. g. ab eadem re accipitur ratio albedinis, coloris, qualitatis sensibilis et qualitatis, et hæc sunt superiora ad hanc albedinem et ideo omnia sunt de essentia ejus. Alia sunt contenta in aliquo unitive quasi posteriora, quia quasi passiones continentis, nec sunt res aliæ ab ipso continente. Isto modo ens continet multas passiones, quæ non sunt res aliæ ab ipso ente, distinguuntur tamen ab invicem formaliter et quidditative et etiam ab ente ; formalitate dico reali et quidditativa ; aliter Metaphysica concludens tales passiones de ente et illas considerans non esset scientia realis. Sicut ergo ens continet unitive rationem unius, veri et boni aliorum, sic anima continet potentias istas unitive, quamquam formaliter sint distinctæ. (*In lib.* II, dist. XVI, quæst. unica, § *Sed quia.*)

la distinction qui se nomme d'ordinaire virtuelle. Rappelons-nous ce qu'il avait dit auparavant. Si l'on ne fait attention qu'à la diversité des effets que produisent les facultés de l'âme, on peut dire que ces facultés ne sont distinctes d'avec l'essence de l'âme ni quant à la chose ni quant au concept ; ainsi nous n'admettons pas dans le soleil diverses puissances, parce qu'il engendre aussi bien des vers que des grenouilles. Lorsque par conséquent il dit que pour une autre raison on peut, en maintenant toujours l'identité de la chose, reconnaître une distinction formelle, il paraît plus que probable qu'il distingue ici d'avec la distinction formelle la distinction réelle, de la même manière qu'il en avait distingué auparavant la distinction mentale. Il entendait, en effet, par celle-ci une distinction qui ne dépend pas seulement de notre manière de concevoir les choses, mais qui, lors même qu'elle existe seulement dans notre pensée, a pourtant son fondement dans la chose même [1].

629. Or, pour revenir à la question même que nous avons à traiter, il est incontestable que les réflexions faites par Scot, touchant les effets produits par les jouissances de l'âme, manquent tout à fait de solidité et de profondeur. Jamais personne n'a cru nécessaire d'admettre dans l'âme plusieurs facultés, par la seule raison que nous connaissons diverses choses, mais bien parce que non-seulement nous connaissons, mais encore nous avons des appétits ou des désirs, et qu'en outre les connaissances et les désirs sensibles se distinguent, par leur nature et par leur objet, des connaissances intellectuelles et des désirs fondés sur la raison (n. 134). De même, nous distinguons dans le soleil plusieurs forces, non parce qu'il engendre diverses espèces d'êtres vivants, mais parce qu'il est la source non-seulement

[1] Cela découle de la pensée même qu'expose Scot, mais il le déclare aussi très-nettement dans les paroles suivantes : Omnino idem re et ratione reali est principium plurium realiter distinctorum. Par conséquent, *ratione reali* doit être la même chose que *formalitate reali*.

de la chaleur, mais encore de la lumière. Aussi saint Bonaventure se range-t-il plutôt à l'opinion de ceux qui pensent que les facultés de l'âme sont, à la vérité, réellement distinctes les unes des autres, mais il ne croit pas que pour cette raison elles soient à l'essence de l'âme ce que les accidents sont à la substance [1]. Comme les principes de l'essence (dans le corps, par exemple, la matière et la forme) ne sont pas, chacun pour soi, l'essence même, sans être toutefois de simples accidents, mais qu'ils sont quelque chose de substantiel, de même les puissances qui procèdent de l'essence, au moins celles qui, comme plus universelles, émanent d'elle les premières et qui peuvent à leur tour être regardées comme principes de diverses forces, pourraient néanmoins, sans constituer la substance même, se ramener à elle comme quelque chose de substantiel [2]. Le saint docteur voit la cause de cette variété de puissances et de forces dans l'imperfection des êtres créés, en vertu de laquelle ils ne sont disposés à l'activité, qui les conduit à la perfection de leur état, qu'au

[1] Tertii sunt, qui dicunt, quod potentiæ animæ nec adeo sunt idem ipsi animæ. sicut sunt ejus principia intrinseca et essentialia, nec adeo diversæ, ut cedant in aliud genus, sicut accidentia; sed in genere substantiæ sunt per reductionem... et ideo quasi medium tenentes inter utramque opinionem dicunt, quasdam animæ potentias sic differre ad invicem, ut nullo modo dici possent una potentia : non tamen concedunt, eas simpliciter diversificari secundum essentiam, ita ut dicantur diversæ essentiæ, sed differre essentialiter in genere potentiæ, ita ut dicantur diversa instrumenta ejusdem substantiæ. (*In lib.* II, dist. XXIV, p. 1, a. 2, q. 1.)

[2] Sunt enim quædam, quæ sunt in genere *per se,* aliqua *per reductionem* ad idem genus. Illa per se sunt in genere, quæ participant essentiam completam generis, ut species et individua; illa vero per reductionem, quæ non dicunt completam essentiam... Quædam reducuntur sicut principia..... aut essentialia, sicut sunt materia et forma in genere substantiæ, aut integrantia, sicut partes substantiæ..... Quædam reducuntur sicut *viæ*..... aut sicut *viæ ad res,* et sic motus et mutationes, ut generatio, reducuntur ad substantiam; aut sicut *viæ* a *rebus,* et sic habent reduci potentiæ ad genus substantiæ. Prima enim agendi potentia, quæ egressum dicitur habere ab ipsa substantia, ad idem genus reducitur, quæ non adeo elongatur ab ipsa substantia, (ut dicat aliam essentiam completam. (*Ibid.*, ad 8.)

moyen de diverses forces qui se soutiennent et se complètent mutuellement. Il compare, sous ce rapport, l'âme au corps organique qui a besoin, pour sa conservation et pour son activité, de beaucoup de membres différents qui se prêtent un mutuel appui (n. 133)[1].

630. Saint Thomas traite cette question en plusieurs endroits de ses divers ouvrages et déclare bien nettement que les puissances de l'âme sont distinctes non-seulement les unes d'avec les autres, mais encore d'avec la substance de l'âme dont elles sont des accidents[2]. Pour prouver cette thèse, il ne s'appuie pas seulement sur la variété de leurs actes et sur la différence qui sépare la connaissance et l'appétit, mais encore il fait ressortir tout particulièrement que, parmi ces puissances de l'âme, les unes, savoir les forces sensibles et végétatives, ne peuvent exercer leur activité que dans une union vivante avec les organes du corps, tandis que les autres, l'intelligence et la volonté, n'ont pas besoin de ce concours du corps, et leurs actes se consomment dans la substance immatérielle de l'âme. Bien que l'âme, sans aucun doute, soit unie au corps selon sa substance, cependant elle ne pourrait pas exercer son activité en partie avec le corps et en partie sans son concours, si elle agissait par sa substance, et non plutôt au moyen de puissances qui en sont distinctes. En outre, ces facultés sont ordonnées les unes aux autres et disposées de manière que les unes peuvent exciter les autres, les diriger et les déterminer. Or voilà ce qui suppose encore leur distinction. Un être ne peut

[1] Quoniam potentia creaturæ arctata est, non potuit creatura habere posse perfectum, nisi esset in ea potentiarum multitudo, ex quarum collectione sive adunatione una supplente defectum alterius resultaret unum posse completum, sicut manifeste animadverti potest in organis humani corporis, quorum unumquodque indiget a virtute alterius adjuvari. (*In lib.* II, dist. XXIV, p. 1, a. 2, q. 8.)

[2] *Quæst. disp. de spir. creat.*, a. 11. — *De anima*, a. 12. — *Summ.*, p. 1, q. 54, a. 3, q. 77, a. 1. — *In lib.* I, dist. III, q. 4, a. 2. — *Quodl.*, X, a. 5.

se mouvoir ou se transformer lui-même que s'il est en partie actif et en partie passif, ce qui arrive lorsqu'un membre agit sur un autre ou une puissance sur une autre[1].

Telles sont les raisons spéciales que saint Thomas fait valoir par rapport à l'âme humaine ; mais il établit aussi, comme un principe général, que dans toute créature la puissance par laquelle elle agit ou souffre doit être distincte de l'essence. Nous avons fait voir plus haut (n[os] 580, 626) que dans tout être créé, et notamment dans l'esprit, l'actualité, qui consiste dans l'opération et dans la passion (réception), doit être distincte de l'existence, comme quelque chose d'accidentel se distingue d'avec quelque chose de substantiel. Or, entre la puissance et l'actualité qui lui correspond, il doit y avoir une relation telle que si cette dernière est accident, la première ne puisse pas être substance, et *vice versa*[2]. Il est vrai que Scot refuse d'accepter ce principe. Si par *potentiel* on entend ce qui

[1] Essentia (animæ) una est, in potentiis autem oportet ponere multitudinem propter diversitatem actuum et objectorum. Oportet enim potentias secundum actus diversificari, cum potentia ad actum dicatur. Secundo idem apparet ex potentiarum differentia : quarum quædam sunt quarumdam partium corporis actus, ut omnes potentiæ sensitivæ et nutritivæ partis; quædam vero potentiæ non sunt actus alicujus partis corporis, ut intellectus et voluntas, quod non posset esse, si potentiæ animæ non essent aliud quam ejus essentia. Non enim potest dici, quod unum et idem possit esse actus corporis et separatum, nisi secundum diversa. Tertio apparet idem ex ordine potentiarum et habitudine earum ad invicem : invenitur enim, quod alia aliam movet, sicut ratio irascibilem et concupiscibilem et intellectus voluntatem ; quod esse non posset, si omnes potentiæ essent ipsa essentia animæ : quia idem secundum idem non movet seipsum. (*De Spir. creat.*, a. 11.)

[2] Cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet, quod ad idem referatur potentia et actus : et ideo, si actus non est in genere substantiæ, potentia, quæ dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiæ. Operatio autem animæ non est in genere substantiæ, sed in solo Deo operatio est substantia. Unde Dei potentia, quæ est operationis principium, est ipsa Dei essentia : quod non potest esse verum neque in anima neque in alia creatura, ut supra etiam de Angelo dictum est. (*Summ.*, p. 1, q. 77, a. 1.)

est purement possible, il faut assurément, dit-il, que l'actuel qui lui correspond soit de même nature ; mais on ne peut en dire autant de la faculté active et passive, c'est-à-dire d'un être déjà existant qui peut produire ou devenir quelque chose. Mais les exemples que cite le Docteur subtil font voir qu'il perd de vue les réserves avec lesquelles saint Thomas établit son principe. Le saint Docteur parle, non de toute activité ni de toute actualité, mais seulement de celle qui correspond à une faculté et qui la distingue proprement. Il n'affirme, par conséquent, cette identité de nature que pour la puissance et l'acte qui, par leur nature, se rapportent l'une à l'autre et s'exigent réciproquement [1]. La matière est donc une puissance substantielle, parce que l'être actuel, le corps, qui se fait d'elle, est substance ; et, pour la même raison, la forme qui détermine la matière à être corps est un acte substantiel. La même chose peut se dire de la matière qui, par la jonction d'une forme, est déjà corps, et constitue ainsi le principe matériel d'un autre corps. Citons un exemple. La semence est, par sa substance même, le principe de la plante qui germe d'elle ; mais la couleur et d'autres accidents ne s'expliquent en elle, comme dans les autres corps, que par des propriétés qui n'appartiennent pas à son essence. Si donc nous recherchons quelle est, dans l'esprit humain, la puissance par laquelle il engendre en lui-même et soutient, après leur production, les pensées et les volitions, nous ne pouvons pas la trouver immédiatement dans son essence, car alors cette puissance devrait être substantielle comme l'essence elle-même ; par conséquent, comme en Dieu, on ne pourrait distinguer la puissance, ni d'avec l'essence, ni d'avec l'existence qui constitue l'être dans son actualité.

Néanmoins, quelle que soit la probabilité de la thèse ainsi

[1] Voilà pourquoi il dit : *quæ dicitur ad illum actum,* et à l'endroit qu'il cite : *proprius actus respondet propriæ potentiæ.* (*Summ.* p. 1, q. 54, a. 3.)

expliquée de saint Thomas, Suarez[1], Grégoire de Valence[2] et d'autres scolastiques célèbres ne craignent pas d'avouer qu'elle ne peut être démontrée rigoureusement par la nature des choses. Aussi saint Bonaventure, tout en donnant la préférence à la troisième des opinions qu'il expose, fait-il observer qu'il n'y a pas d'arguments décisifs à opposer aux deux autres opinions[3]. De même, Suarez et Grégoire de Valence se déclarent pour l'opinion de saint Thomas, mais ils ne revendiquent pas pour elle une telle certitude qu'ils aillent jusqu'à condamner les opinions contraires comme fausses.

On voit donc que sur la distinction de la substance d'avec les propriétés et les puissances qui sont nécessairement données avec elle, les scolastiques n'étaient pas aussi unanimes ni aussi tranchants qu'on le suppose. Néanmoins, comme l'opinion qui affirmait cette distinction doit être regardée comme la plus commune, il nous reste à examiner si, comme les adversaires le prétendent, elle ne se concilie pas avec l'unité de la substance.

IV.

Unité de la substance et des accidents.

631. L'unité d'une chose consiste en ce qu'elle est indivisée en soi, et par là même divisée de toute autre. Or tout ce qui existe est ou simple ou composé. Les choses simples ont donc l'unité, parce qu'elles ne sont pas divisées et qu'elles ne peuvent pas l'être; tandis que les choses composées ne sont *unes* que parce que, de fait, elles ne sont pas divisées. Mais les choses composées ne possèdent l'être qui

[1] *Metaph.*, disp. XIV, sect. 2. — Disp. XVIII, sect. 3. Secunda assertio.

[2] *Comment. theol.*, tom. I, disp. VI, q. 3, p. 2.

[3] Quælibet dictarum positionum suos habet defensores : nec est facile, rationibus cogentibus earum aliquam improbare. (*Loc. cit.*)

les distingue que si leurs parties sont unies ; par conséquent, elles n'ont pas d'existence tant que leurs parties sont divisées. Pour toute chose, l'être consiste dans la non-division, et une substance quelconque ne conserve l'être qu'à la condition de conserver son unité [1]. Si telles sont les relations de l'être à l'unité, il s'ensuit que l'unité d'une chose est plus ou moins parfaite, selon que son essence et son être ont plus ou moins de perfection. C'est ce que semblent perdre de vue ceux qui s'élèvent contre la philosophie de l'antiquité ; car plusieurs d'entre eux prouvent ou affirment au fond seulement que l'unité, attribuée autrefois aux choses, n'est pas l'unité parfaite. Or c'est une entreprise non-seulement vaine, mais encore fondée sur l'erreur, de chercher partout et en tout l'unité parfaite. Il n'y a que Dieu qui soit simplement l'*Un*, parce que seul il est l'*Être ;* en d'autres termes, celui-là seul possède l'unité absolue, dont l'être est absolu. Plus donc les êtres finis s'éloignent de la perfection qui distingue l'Être divin, plus aussi ils se trouvent éloignés de la perfection de l'Unité divine. Tandis qu'autrefois on regardait donc la simplicité la plus pure de l'être comme le fondement de l'unité suprême, de sorte qu'on attribuait aux créatures d'autant moins d'unité qu'on trouvait en elles plus de composition ; de nos jours, au contraire, certains écrivains ne veulent reconnaître comme unité véritable de l'être substantiel que celle qui est en même temps multiplicité vivante. Mais ils admettent cette unité dans tous les êtres et l'opposent comme une unité organique à celle qu'ils nomment purement mécanique, parce qu'elle résulterait de la simple composition;

[1] Unum nihil aliud significat, quam ens indivisum. Ex hoc apparet, quod unum convertitur cum ente. Nam omne ens aut est simplex aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse, quamdiu partes ejus sunt divisæ, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est, quod esse cujuslibet rei consistit in indivisione : et inde est, quod unumquodque sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem. (S. Thom., *Summ.*, p. I, q. 11, a. 1.)

aussi reprochent-ils amèrement à l'antiquité de n'avoir connu que cette dernière sorte d'unité. Toutefois on a trop souvent à se plaindre, dans cette controverse, du défaut de notions claires et précises; il importe donc, avant tout, d'exposer plus en détail, avec toute la netteté possible, la doctrine de l'antiquité, pour que nous puissions l'apprécier dans ses rapports avec cette théorie moderne.

632. Toutes les fois que dans un être il y a des choses réellement distinctes, son unité ne peut s'expliquer que par une certaine union ou composition ; *vice versâ*, dans l'être simple aucune multiplicité ou distinction n'est possible, si ce n'est celle qu'on nomme virtuelle. Or l'union par laquelle des choses réellement distinctes obtiennent l'unité se distingue en diverses classes. D'abord elle existe ou bien seulement dans notre pensée ou bien aussi dans la réalité. Ensuite, si nous concevons des choses multiples comme *unes*, cela peut n'être fondé que sur notre manière de connaître, ou bien avoir aussi son fondement dans les choses mêmes ; dans le premier cas, l'unité est purement *logique*, dans le second elle est en même temps *métaphysique*. Ainsi, selon les doctrines du nominalisme, le genre et l'universel en général n'a qu'une unité purement logique, tandis que, suivant les principes du réalisme, cette unité logique est en même temps métaphysique. D'autre part, l'unité qui se fait par l'union réelle de plusieurs choses, se divise en unité *éthique* ou morale et en unité *physique*. Elle est *éthique*, quand elle est fondée sur une fin commune, sur des droits et des devoirs réciproques, ou bien quand plusieurs obéissent aux mêmes lois et sont soumis à une même autorité. C'est de cette façon qu'on trouve l'unité dans la famille, dans une nation, dans l'humanité tout entière et même dans l'univers. En parlant de ces sortes d'unité, on ne se sert pas simplement du mot d'unité, mais seulement avec quelque addition, en disant, par exemple, l'unité *générique*, l'unité *morale*, etc. Car, si l'on parle d'unité sans autres déterminations, on

entend, du moins en philosophie, celle qu'un être possède, soit en vertu de sa simplicité, soit en vertu de l'union *physique* des parties que nous distinguons en lui.

L'unité qui se forme par la composition physique peut avoir divers degrés [1]. Les scolastiques distinguent notamment avec Aristote *unum simpliciter* (ou *unum per se*) et *unum secundum quid* (*unum per accidens*). Tout être est *simplement un* en tant qu'il possède tout ce que demande sa nature, pour qu'il existe complétement, sans mélange d'aucune autre chose. Cette unité peut donc convenir non-seulement à l'Absolu ou à l'être simple, mais encore aux choses composées, à la condition toutefois qu'aucune partie ne possède en elle, sans l'autre, l'être complet qui constitue une nature subsistante, mais que les diverses parties se supposent sous ce rapport mutuellement. Car, si chacune pour soi formait un être complet dans son espèce, chacune aurait l'unité simplement pour elle-même, et ainsi nous aurions dans cet être composé une multiplicité vraie et proprement dite. Tous les corps vivants possèdent l'unité, dont nous parlons, par l'union du corps et de l'âme; elle manque, au contraire, dans les masses de diverses substances réunies par la nature ou par l'art. Néanmoins des masses inorganiques sont regardées comme une même substance, lorsqu'elles sont continues et homogènes, ou que chaque partie est de même nature que le tout. C'est ainsi qu'un bloc de marbre ou une flamme non divisée, si grande qu'elle soit, s'appellent simplement *une* substance. Mais il faut distinguer ici plutôt une double unité : l'unité de l'*essence* et l'unité de la *quantité*. La première se trouve dans chacune des molécules composée de matière et de forme ; la seconde ne réside que dans la masse comme telle. Voilà ce qui montre combien est imparfaite l'unité de ces corps; cette imperfection de leur unité doit être regardée comme une conséquence de l'imper-

[1] Arist., *Metaph.*, lib. V (al. IV), c. 7. — S. Thom., *in h. loc.* — In lib. I, dist. XXIV, q. 1. a. 1. — Suarez, *Metaph.*, disp. IV, sect. 3.

fection de leur être. Dans les corps organiques nous trouvons des parties distinctes non-seulement quant au nombre, mais encore par leur nature, et cependant elles constituent un tout bien plus parfait, parce qu'elles ne forment pas seulement quelque chose de continu au moyen d'un lien tout extérieur, mais qu'elles sont unies par un principe interne, de manière à être une essence vivante. Ce principe non-seulement leur donne une cohésion intime, mais encore les détermine et leur communique l'être qui les distingue comme parties d'un tout déterminé. Ces parties ne peuvent rester ce qu'elles sont par leur nature (par exemple, l'œil ne peut être vraiment œil, le pied ne peut être pied) que si, unies au corps, elles restent sous l'influence vivifiante du principe, ou de l'âme. C'est pourquoi Aristote dit qu'une main coupée n'est plus une main que dans un sens impropre, à peu près comme une main représentée par la peinture [1]. Car, comme il l'explique au commencement de la Logique,

[1] Cum corpus hominis aut cujuslibet alterius animalis sit quoddam totum naturale, dicit unum ex eo, quod unam formam habeat, qua perficitur non solum secundum aggregationem aut compositionem, ut accidit in domo et in aliis hujusmodi. Unde oportet quod quælibet pars hominis et animalis recipiat esse (intellige : sibi proprium) et speciem ab anima sicut a propria forma. Unde philosophus dicit (lib. II, de anima, text. 9), quod recedente anima neque oculus neque caro neque aliqua pars manet nisi æquivoce. (S. Thom., *Quæst. disp.* de anima, a. 10.)

Citant, mais d'une manière très-infidèle, un passage semblable, Günther ajoute, en guise de critique (*Vorschule*, tom. I, p. 374) : « Thèse empruntée complétement à *Aristote.* » Qu'est-ce à dire? Exige-t-il de ses lecteurs qu'ils condamnent une doctrine par la seule raison qu'Aristote l'a enseignée ? Ou bien veut-il insinuer que saint Thomas n'admet cette vérité, certes très-importante, que sur l'autorité d'Aristote et sans autres preuves ? Ce serait une erreur. Ce que le saint Docteur enseigne, en cet endroit, sur la nature des êtres vivants, est expliqué d'une manière approfondie dans ses Commentaires aux livres *de Anima* auxquels il renvoie. Si Günther ne comprend pas la vérité de cette proposition, cela prouve seulement que l'antiquité comprenait l'unité organique mieux que lui qui l'a continuellement sur les lèvres.

les choses qui n'ont pas la même essence ne peuvent avoir un nom commun, entendu dans le même sens ; or il est de l'essence de la main, comme d'un membre du corps organique, qu'elle vive.

633. Bien que l'être organique ait donc une unité plus parfaite que la nature inorganique, cependant on trouve toujours en lui l'imperfection qui est propre à toutes les choses corporelles. Non-seulement ses parties sont juxtaposées dans l'espace, mais encore il forme peu à peu les membres qui le constituent, il peut accroître ou diminuer, et être tronqué sans que son essence soit détruite. Voilà pourquoi nous devons distinguer en lui entre l'essence et l'intégrité. C'est que, comme tout corps, il se compose de matière et de forme, et que la nature de la matière demande que ses parties se dispersent dans l'espace, résistant ainsi à l'unité, si l'on peut parler de la sorte. Aussi trouvons-nous une unité incomparablement plus parfaite dans la substance spirituelle qui est forme sans matière, par conséquent un principe vivant qui subsiste, non dans un autre, mais librement en lui-même. L'esprit n'est pas, comme le corps, répandu dans l'espace, et il ne se forme pas successivement, mais il possède, dès le premier instant de son existence, tout ce qui est nécessaire pour la constitution complète de son essence, et il conserve son être sans accroissement ni diminution. Toutefois nous distinguons en lui, comme dans toutes les choses créées, l'essence d'avec l'existence ; et encore que cette distinction ne soit pas réelle, mais seulement virtuelle, cependant elle rend l'unité de l'esprit imparfaite au même degré qu'elle suppose l'imperfection dans son être. La distinction virtuelle n'existe, à la vérité, que dans nos pensées, mais elle a pourtant son fondement dans l'objet même, et non pas seulement dans la manière dont nous concevons les choses. Il faut donc considérer ce fondement pour savoir si et dans quelle mesure sont imparfaites par leur être les substances où se trouvent des choses virtuellement distinctes. Or, pour

quelle raison distinguons-nous dans les choses créées l'essence et l'existence? C'est qu'il n'est pas essentiel aux choses créées d'exister : elles peuvent aussi ne pas exister, par conséquent elles n'ont pas en elles-mêmes, mais dans un être distinct, le principe de leur existence.

Si donc l'unité de Dieu différait seulement de celle qui convient à l'esprit créé, en ce qu'aucune distinction, même virtuelle, ne peut exister en lui entre l'essence et l'existence, cette seule raison suffirait à rendre son unité plus parfaite, sans proportion, que toute unité créée. Car ce qui distingue proprement l'être divin et le rend infiniment supérieur à tous les êtres créés, c'est précisément qu'il a en lui-même, et non hors de lui, le principe de son existence, en sorte que son être est essentiel, non contingent. Comme par là-même aucune distinction virtuelle ne peut être admise en Dieu entre l'essence et l'existence, il faut aussi que l'unité plus grande qui en résulte pour lui soit supérieure, dans les mêmes proportions, à toute unité des choses créées. Mais, de même que nous trouvons dans l'*aséité* de l'Être divin le fondement de toutes les autres perfections divines, de même l'unité de son essence et de son existence est le fondement de la supériorité que l'unité de Dieu possède, même sous tous les autres rapports, sur toute unité créée.

Toutefois, s'il n'y a en Dieu aucune distinction, même virtuelle, entre son essence et son existence, il faut pourtant admettre une telle distinction entre les divers attributs de son être (n[os] 189 et suivants). Or nous venons de dire qu'on reconnaît par la nature de la raison pour laquelle nous établissons des distinctions par notre pensée, *dans quelle mesure* et même *si* la distinction virtuelle implique une certaine imperfection de l'unité. Pourquoi donc distinguons-nous dans l'être de Dieu diverses perfections? La raison en est que l'être de Dieu est en même temps vie, sagesse, puissance et bonté pures, de manière toutefois que sa sagesse soit en même temps bonté, sa miséricorde justice,

et que, par conséquent, ces perfections, tout en se montrant diverses et comme divisées dans leurs effets, soient néanmoins unes et identiques en elles-mêmes. Or il est clair qu'une unité qui renferme une telle multiplicité doit être, comme unité, d'autant plus parfaite que cette multiplicité est plus grande. Il en est tout autrement des êtres créés. Quand même les puissances radicales et les propriétés essentielles ne seraient distinctes dans leur substance, soit entre elles, soit d'avec l'essence, que d'une manière virtuelle, — ce qui toutefois n'est pas probable, comme nous l'avons vu, — il est au moins certain que d'autres facultés ou aptitudes qui s'acquièrent et se perdent, augmentent ou diminuent, se rapportent en eux à la substance comme des accidents, dans le sens strict du mot, et par conséquent en sont distinctes réellement. D'ailleurs, il est impossible de concevoir en Dieu aucune activité qui naisse et disparaisse dans le temps, en sorte qu'il est aussi parfait dans son activité qu'il est supérieur, par son être, à toute unité créée [1].

634. Dans les considérations qui précèdent, nous avons déjà dit un mot de l'unité que forment la substance et les accidents, et qui, d'après les scolastiques, s'appelle unité, non simplement, mais avec restriction. Suivant les explications données, cette restriction consiste en ce que les choses unies, si intime que soit d'ailleurs leur union, ne deviennent jamais un même être, et par conséquent ne se rapportent pas les unes aux autres comme des parties constitutives d'une seule et même chose. Une telle unité possède d'abord les choses substantielles que la nature ou le travail de l'homme a réunies de quelque manière, mais dont chacune conserve dans l'union son être propre. C'est ainsi qu'une certaine quantité d'arbres plantés sur un

[1] Unde patet, quod illud, in quo nulla est compositio partium, nulla dimensionis continuitas, nulla accidentium varietas, nulli inhærens, summe et vere unum est. (S. Thom. *in lib.* I, dist. XXIV, q. 1, a. 1.)

même terrain forment une forêt, et des pierres entassées les unes sur les autres, un amas de pierres. Plus parfaite est l'unité qui existe entre le métal et la roche au sein de laquelle il se forme, comme entre les matières diverses qui dans leur mélange conservent chacune leur propre nature. Une pareille unité existe aussi, en vertu même du sujet commun, entre les divers accidents d'une même substance. Mais l'unité la plus grande est celle qui existe entre la substance même et ses accidents : d'abord, parce que les accidents comme tels sont destinés par leur nature à être dans la substance et que la substance, conformément à sa nature, les exige ou du moins est apte à les recevoir ; ensuite, parce que, comme tous les accidents sont des déterminations de la substance, nous trouvons ici la relation que les parties constitutives essentielles d'une chose ont entre elles, la relation de l'acte à la puissance, de la forme au sujet; enfin, parce que l'inhérence des accidents à la substance implique une certaine union avec l'être de la substance (n. 594) [1].

Bien donc que cette unité soit tellement intime qu'elle atteigne presque l'unité par laquelle les choses sont unes simplement, toutefois elle en diffère toujours, parce que la substance possède, sans les accidents, un être complet dans son espèce (quoique non parfait), et que la détermination qu'elle reçoit par eux n'est pas celle qui la constitue dans son être propre [2]. Il se peut que ces accidents aient une

[1] Compositum ex substantia et accidente sibi inhærente... magis videtur recedere ab illo primo et infimo ente per aggregationem magisque accedere ad unum per se, quia et ea, quibus constet, non distinguuntur supposito sicut in aliis et habent inter se majorem physicam unionem et unum est revera in potentia ad aliud, quamvis accidentali, et alterum natura sua est ordinatum ad aliud, et in unione ad illud habet suam perfectionem connaturalem, in quibus omnibus hujusmodi ens imitatur illud, quod est proprie et per se unum, quamvis simpliciter et absolute unum per accidens sit. (Suarez, *Metaph.*, disp. IV, sect. 3.)

[2] S. Thom., *de ente et ess.*, c. 7. (Voir plus haut, n. 617.)

connexion nécessaire avec cet être, qu'ils en découlent et que la substance ait besoin d'eux; cependant elle n'a pas besoin des accidents, pour qu'elle existe comme être de son espèce, mais seulement pour qu'elle puisse opérer comme telle, se former et se perfectionner. Si les accidents ont une connexion intime avec l'être de la substance, ce n'est pas comme parties constitutives ou comme principes constitutifs, mais seulement comme perfections surajoutées à cet être ou bien comme moyens ou instruments. L'âme humaine, pour citer un exemple, étant destinée, non-seulement par la volonté de son créateur, mais encore par sa nature, à vivre dans l'union avec le corps, ce corps appartient à l'être de l'homme; le corps et l'âme sont, pour cet être, des parties constitutives qui se complètent mutuellement et forment ainsi une même nature. L'âme demande, par conséquent, le corps comme une chose sans laquelle elle ne pourrait exister de la manière qui lui est naturelle; le corps exige l'âme comme un principe sans lequel il ne peut avoir l'être qui doit le distinguer, ni constituer un corps humain. Mais, quant aux diverses forces qui dérivent de son essence, et aux aptitudes qu'elle acquiert, l'âme les exige, non pas comme un complément de son existence, mais seulement pour que, cette existence complète étant présupposée, elle puisse opérer d'une manière conforme à la nature humaine et arriver à d'autres perfections [1]. Ces considérations nous amènent à la raison la plus profonde et la plus intime de la distinction dont on blâme les scolastiques.

635. Les choses créées peuvent être complètes en deux manières, selon qu'on trouve actué en elles soit uniquement ce que contient leur *concept*, soit en outre ce qu'implique leur *idée*. Le *concept* contient l'essence sans la pleine actuation de laquelle on peut bien concevoir qu'une

[1] Suarez, *Metaph.*, disp. xvi, sect. 1.

chose se forme, mais non qu'elle existe, et dont une chose ne peut être séparée sans qu'elle cesse d'exister. Par *idée*, nous entendons ici la conception de l'idéal, c'est-à-dire de l'état le plus parfait qu'une chose puisse atteindre. Pour distinguer le complément qu'elle reçoit ainsi de celui dont nous parlions plus haut, appelons-le *perfection*. Dans l'Être incréé le complément de l'être ne peut pas être distinct de ce qui constitue sa perfection. Dieu est nécessairement et par son essence même tout ce qu'il peut être; aussi n'y a-t-il en lui aucune sorte d'accidents. Les créatures, au contraire, peuvent être *complètes* quant à leur essence, sans qu'elles soient *parfaites*: car elles ne sont pas, par leur essence même, tout ce qu'elles peuvent être. Si cette distinction n'est pas sans fondement, nous devrons également distinguer les parties constitutives de l'essence, par lesquelles une chose possède l'être qui le caractérise dans son espèce, d'avec ce qui lui communique la perfection dont nous parlons ici. Et quoique les propriétés et les puissances qui dérivent nécessairement de l'essence ne soient distinctes de celle-ci que mentalement, cependant elles ne sont que le principe éloigné de l'activité dans laquelle consiste la perfection. Leur principe prochain résulte de certaines dispositions, de qualités et d'aptitudes qui certainement se trouvent en dehors de l'essence, puisqu'elles peuvent s'acquérir ou se perdre. De même donc que l'unité en vertu de laquelle une créature est *une* dans son être est très-imparfaite, en comparaison de l'unité divine, parce que dans la créature l'être est contingent, de même l'unité qui existe en elle entre l'essence et les accidents est encore plus imparfaite, parce que, lors même qu'elle existe, cette créature peut être parfaite ou imparfaite.

636. Après cette exposition de la doctrine ancienne, revenons à l'accusation contre laquelle nous avons à la défendre. On disait qu'il était réservé à la philosophie moderne de comprendre que l'unité de la substance est une

unité *organique*, et non une unité purement *mécanique*, comme on l'avait cru autrefois. L'unité est purement mécanique, lorsque diverses choses sont réunies par un principe extrinsèque et d'une manière tout extérieure, et que, par conséquent, elles restent distinctes, même dans l'union, comme diverses parcelles d'un tout. Si néanmoins, disent les adversaires, la substance est encore considérée comme soutien ou fondement, elle ne peut l'être autrement que ne l'est le fondement d'un édifice. Il faut, au contraire, concevoir dans la substance un principe interne et vivant, dont procède une multiplicité vivante à laquelle convient l'unité sans composition, précisément parce qu'elle est vivante. Cette unité, d'après nos philosophes modernes, se trouve dans toutes les substances, quoiqu'elle ne soit pas en toutes de la même manière. Pour eux, une substance composée implique contradiction.

Or, si l'on ne considère pas toute la nature comme une même substance dont les divers individus ne seraient que les phénomènes, mais qu'on regarde les choses individuelles elles-mêmes comme des substances, on doit trouver étrange que les choses inorganiques soient néanmoins organiques et que les êtres privés de vie soient vivants. Mais ne nous arrêtons pas aux mots, bien que les adversaires de la scolastique nous y aient autorisé par leur exemple; car au fond ils n'admettent dans les êtres qu'on appelle d'ordinaire inorganiques, qu'une vie infime, rudimentaire. En quoi consiste donc cette vie prétendue, si ce n'est en ce que, dans ces corps mêmes, il y a des forces qui donnent à leurs parties la cohérence, agissant ainsi non-seulement au dehors, mais encore se formant et se façonnant eux-mêmes dans une certaine mesure, et en ce que ces forces et leur activité ont un centre (vivant?), c'est-à-dire un principe commun qui constitue proprement leur essence, principe qui les fait naître, les développe, les dirige et les détermine? Mais insister sur ce point, c'est prendre la défense

de la scolastique dans une des plus vives controverses qu'elle eut à soutenir. En effet, que soutenait avec tant d'ardeur et d'énergie la scolastique ancienne, marchant sur les traces d'Aristote, dans sa lutte contre l'atomisme de l'antiquité, et la scolastique moderne dans ses controverses avec les atomistes récents, si ce n'est précisément cette vérité qu'on leur reproche d'avoir méconnue? Du reste, c'est ce que nous verrons plus amplement dans la dissertation suivante.

637. Sans doute, les scolastiques ont néanmoins considéré comme des substances composées les êtres organiques aussi bien que les êtres inorganiques. Mais, si nous voulions encore prendre au mot leurs adversaires, comment prouveraient-ils que l'idée d'une substance composée implique contradiction? On a dit, il est vrai, avec raison que le terme « *organes* » désigne moins des instruments que des membres ; mais, pour être des membres, et comme tels des parties d'un corps vivant, les organes cessent-ils donc d'être réellement distincts les uns des autres, et par suite de former une composition réelle? Certes, ils ne sont pas composés mécaniquement, comme des mains, des pieds, etc., taillés dans le bois, sont réunis de manière à former une statue, ni en général comme une machine quelconque, formée de plusieurs pièces juxtaposées. Mais voilà précisément une vérité sur laquelle les scolastiques insistaient beaucoup. Comment pouvaient-ils exprimer leur sentiment avec plus de netteté que par la thèse qui revient si souvent dans leurs écrits, savoir que les membres d'un corps organisé, lorsqu'ils en sont séparés, cessent d'être ce qu'ils étaient, qu'ils ne sont plus, dans le vrai sens des mots, des mains, des pieds, des yeux, etc.? Et ce qui est vrai des divers membres en particulier, on peut le dire également du tout : la plante morte n'est plus plante, le cadavre n'est plus corps humain ; car, lorsque le principe vital n'est plus en lui, la substance ou l'essence est détruite, et avec elle disparaît

l'être qui est propre au tout et à ses parties. C'est pourquoi l'on disait dans l'ancienne comme dans la nouvelle scolastique : Si les corps ne se formaient que par la composition d'atomes, il n'y aurait ni génération ni corruption, ni même, en dehors des atomes, aucune substance, car les divers éléments constituent une substance différente, non par une combinaison purement mécanique, mais parce que leur matière première reçoit un être nouveau et propre. Les choses qui n'étaient unies que mécaniquement restent, après la destruction du mécanisme, ce qu'elles étaient dans l'union, parce que rien de substantiel n'est détruit et que la composition seule cesse d'exister. Au contraire, lorsque diverses choses deviennent *unes* en vertu d'un principe qui détermine leur être spécifique, elles ne restent pas, à l'état séparé, ce qu'elles étaient dans l'union, parce qu'ici la dissolution implique la destruction de l'essence.

Au fond de toutes ces accusations on trouve généralement une méprise regrettable : les adversaires de la scolastique supposent toujours, bien à tort, qu'elle regardait les choses, d'après elle, réellement distinctes comme étant aussi séparables. Quand il s'agit des parties substantielles d'un corps, elles peuvent assurément être séparées, toutefois cette séparation, comme nous l'avons montré, n'est pas une simple dissolution des parties, mais en même temps une destruction de la substance. Certes, personne ne pourra révoquer en doute cette séparabilité quand il s'agit d'un organisme corporel. La même observation s'applique aux accidents. Les accidents qui dérivent nécessairement de l'essence ne peuvent évidemment finir qu'avec elle. Ceux qui sont vraiment accidentels pourraient, à la vérité, être séparés de la substance, en ce sens qu'ils peuvent cesser d'exister sans que la substance soit détruite. Voilà, certes, encore une vérité que les adversaires ne peuvent pas refuser d'admettre. Mais les scolastiques n'ont-ils pas enseigné également que les accidents peuvent exister séparés de

la substance? Ils ont enseigné que la raison ne peut démontrer l'impossibilité, pour certains accidents des corps, de conserver par la toute-puissance divine, même après la destruction de la substance, un être que par leur nature ils n'ont que dans la substance. Or, quant à la relation des accidents à la substance, question qui a toujours paru, aux plus grands penseurs, un des points les plus difficiles de la philosophie, prétendrons-nous donc la connaître d'une manière si claire et si intime que nous puissions définir avec certitude non-seulement ce qui peut se faire par les forces de la nature, mais encore ce qui est possible par la puissance du créateur?

638. Quant à la *substance spirituelle*, saint Bonaventure, comme nous l'avons vu plus haut, comparait l'âme et ses puissances au corps et à ses organes; en général, cette pensée se trouve fréquemment dans les écrits des scolastiques. Saint Anselme [1] déclare expressément que les facultés sont dans l'âme ce que les organes sont dans le corps, et Grégoire de Valence [2] fait observer qu'il vaut mieux donner aux facultés le nom d'organes de l'âme que de les appeler ses instruments, parce que l'instrument n'est mis en œuvre que par un mouvement du dehors, tandis que les facultés sont intimement unies à l'âme, de telle sorte que c'est l'âme même qui opère en elles. Saint Thomas explique la chose avec plus de clarté et de précision, quoiqu'il ne se serve pas des mêmes termes. Contre la thèse qui établit que les facultés de l'âme sont distinctes de sa substance, dit-il, on peut objecter que le tout ne peut pas être affirmé de chacune de ses parties; or on dit néanmoins que les diverses

[1] *De concordia gratiæ et liberi arbitrii*, c. 19.

[2] Nihil obstare videtur, quoniam potentia generativa et nutritiva atque adeo etiam augmentativa sint quædam accidentia distincta ab anima et inter se, quæ sint non proprie instrumenta (instrumentum enim nonnisi per motum ad opus applicatur), sed quasi quædam organa animæ, ipsi conjuncta. (Tom. I, disp. VI, q. 3, p. 2.)

facultés de l'âme, comme l'intelligence et la volonté, sont l'âme même. Répondant à cette objection, il distingue un triple *tout*. Le *premier* est celui que l'*universel* forme avec le particulier, et dans ce tout l'unité est telle que le tout (l'objet du concept générique) se trouve dans toutes ses parties (dans les espèces et les individus) selon la plénitude de son être et de ses propriétés; aussi peut-on affirmer le tout (l'universel) de ses parties (du particulier) d'une manière absolue (*simpliciter*). Il faut remarquer toutefois que ce tout, comme le déclare souvent le saint docteur, n'a son unité que dans notre pensée. A ce tout est opposé, dans la réalité, celui qui se compose de parties *intégrantes*, c'est-à-dire le tout corporel. Dans celui-ci, le tout n'est point dans ses parties, ni quant à la plénitude de son être, ni quant à toutes ses propriétés et à toutes ses forces; aussi ne peut-on pas l'affirmer de ces parties. Le tout que la substance de l'âme forme avec ses facultés tient, en quelque sorte, le milieu entre ces deux extrêmes; car l'âme est avec toute son essence, mais non quant à toute son puissance, dans chacune de ses forces. C'est pourquoi on peut dire que l'intelligence et la volonté sont l'âme, mais non dans le sens plein et propre du mot [1].

Pour donner un exemple du tout composé de parties intégrantes, saint Thomas cite le tout que forme un édifice; mais il est clair qu'on pourrait également apporter l'exem-

[1] Triplex est totum : unum *universale*, quod adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem ; unde proprie prædicatur de suis partibus, ut cum dicitur : homo est animal. Aliud vero est totum *integrale*, quod non adest alicui suæ parti neque secundum totam suam essentiam, neque secundum totam suam virtutem ; et ideo nullo modo prædicatur de sua parte, ut dicatur : paries est domus Tertium est totum *potentiale*, quod est medium inter hæc duo ; adest enim suæ parti secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam suam virtutem : unde medio modo se habet in prædicando ; prædicatur enim quandoque de partibus, sed non proprie. (*Quæst. disp.* de spirit. creat., a. 11, ad 2. — Cf. in lib. I, dist. III, q. 4, a. 2, ad 1.)

ple du corps organique, quelles que soient d'ailleurs les différences qui le distinguent d'un édifice; car la main n'est pas plus le corps que la muraille n'est la maison. L'unité qui existe entre l'âme et ses puissances, comme entre tout principe et ses forces, est donc plus intime que celle des corps organiques. Cependant, comme l'unité organique ne convient, dans le sens prochain et propre, qu'aux corps vivants, on ne peut évidemment parler d'un organisme de l'esprit, si ce n'est par une sorte de comparaison.

639. On a dit, de nos jours, qu'on s'expose au danger de s'égarer lorsque, pour expliquer la nature de la substance, l'on part des relations qu'ont ensemble la matière et la forme. Comme nous connaissons ces relations avant tout par les œuvres de l'art humain, il est facile de se laisser entraîner à rapporter aux choses naturelles ce qui caractérise les productions de l'homme, ou plutôt de perdre de vue ce qui en distingue les substances naturelles. Dans la dissertation suivante, traitant cette question *ex professo*, nous examinerons si la scolastique s'est trompée en cela; ici nous nous contenterons d'observer qu'il n'est pas moins dangereux de mettre partout sur le premier plan l'unité organique. S'il faut des précautions et de la perspicacité pour bien distinguer, d'avec les formes artistiques et mécaniques, la forme naturelle et surtout la forme vitale, il ne faut pas moins de circonspection, quand on prétend expliquer, par l'unité organique, la substantialité des corps privés de vie, l'unité de l'esprit, et surtout l'unité de Dieu. Ou bien, lorsqu'on s'attache sous ce rapport à montrer la similitude au lieu de faire ressortir les différences, ne court-on pas grand risque de méconnaître la différence essentielle des êtres vivants et des choses inanimées, favorisant ainsi les erreurs du matérialisme, et de rabaisser l'unité de Dieu, et avec elle son Être, pour la ravaler au niveau de l'unité qui caractérise les êtres de la nature? D'ailleurs, s'il est vrai, comme on l'a dit en outre, que Platon et Aristote

ont été conduits, par leur théorie sur la matière et la forme, à regarder la création du monde comme une formation ou une organisation de la matière éternelle, on ne peut pas non plus disconvenir que la philosophie panthéistique n'ait été singulièrement favorisée par les tendances des philosophes modernes, qui cherchent à voir l'unité organique, non plus seulement dans les êtres individuels, mais encore dans les espèces et les genres, et même dans l'universalité des choses.

Nous ne devons pas ici passer sous silence qu'en général l'importance donnée à l'unité organique, comme tant d'autres choses qui sont aujourd'hui de mode dans le monde scientifique, a sa source dans l'école hégélienne. Il est facile de comprendre pourquoi Hegel cherche et découvre cette unité organique dans tous les êtres. Selon lui, tout être se compose d'oppositions ou de choses contraires, et renferme ainsi une certaine multiplicité ; or ces oppositions, que l'abstraction distingue et tient séparées, se suppriment et s'effacent dans la réalité, et c'est précisément par là que l'être devient existant. Dans l'être réel nous trouvons donc toujours l'unité dans la multiplicité, et c'est une unité vivante, parce que chaque individu n'est que le phénomène ou l'actuation partielle de l'être primordial. Or cet être primordial s'actue, en produisant de lui-même diverses oppositions pour les supprimer ensuite; cette actuation progressive constitue donc une évolution vitale, d'autant plus qu'elle se fait par la pensée. L'être primitif se confond avec la pensée primordiale qui opère en tout ce qui existe ou devient. Günther, qui parle beaucoup, lui aussi, d'unité organique, de connexion organique, dit lui-même que la théorie de la philosophie monistique sur l'unité consiste « à regarder Dieu, principe primitif de toutes choses, substance primordiale de toutes les modalités accidentelles, idée première de tout l'infini concret, comme l'unité organique d'une multiplicité ou variété infinie. Car

l'unité, qui n'apparaît dans l'abstraction que comme identité avec soi-même, devient actualité vivante, parce qu'elle est en même temps variété, c'est-à-dire contenant une certaine variété. Et comme cette unité se donne à elle-même son contenu et en lui son infinité, elle est *totalité organique* [1]. » Telles sont les opinions étranges que soutiennent de nos jours des philosophes qui ne manquent pas d'une certaine célébrité. Ils enseignent, pour reproduire leur théorie en termes plus clairs, plus en harmonie avec le langage habituel, que comme tout être vivant forme un tout organique, parce qu'il s'est formé lui-même, en donnant à ses diverses parties leur manière d'être et leur organisation, de même on trouve l'unité organique dans l'universalité des choses, universalité que nous pouvons appeler monde ou Dieu, selon que nous considérons principalement la variété des choses finies, ou selon que nous fixons notre attention sur le principe qui produit de lui-même et unit dans son sein cette variété infinie de choses.

640. Du reste, quels que soient les efforts faits dans l'école de Günther pour combattre et ruiner les doctrines du monisme, on y a pourtant maintenu l'idée de l'unité organique telle que l'admettait Hegel. La nature entière « est devant nous », dit Günther, « comme une grande unité qui contient des oppositions infinies,—comme un organisme ; et tous les résultats de sa vie » (les êtres naturels) « comme des unités formelles avec des oppositions réelles, — comme divers organismes. » On peut toutefois, dit-il plus loin, et même on doit distinguer les productions de la nature en organiques et inorganiques, mais on ne doit pas regarder cette distinction comme essentielle. En effet, si la substance de la nature, en *s'extériorant* elle-même, se transforme en matière, elle exerce et manifeste ainsi son activité vitale, et la matière elle-même, étant la négation

[1] *Thom. a scrup.*, p. 79.

(l'opposition) de l'activité intime, est une affirmation de la vie, — parce que la vie, comme activité interne, suppose l'*extérioration* d'elle-même. » La différence qui distingue les choses « dites » inorganiques et les êtres organiques consiste donc « en ce que, comme, dans les choses inorganiques, l'activité intime de la substance de la nature est, pour ainsi dire, enveloppée et absorbée par l'activité extrinsèque, de même, dans les êtres organiques, l'activité externe est, en quelque sorte, couverte et noyée dans l'activité interne; comme dans les unes la vie est enchaînée dans la matière et par la matière, ainsi la matière est dans les autres au service de la vie. » Günther veut donc que nous admettions l'unité organique non-seulement dans les minéraux, mais encore dans les liquides, comme l'eau; il blâme même les naturalistes parce qu'ils auraient contesté aux fluides, comme l'air, le caractère d'êtres organiques et toute vitalité [1].

On s'explique jusqu'à certain point que l'homme, « synthèse organique de l'esprit et de la nature », soit arrivé, en se considérant lui-même, à regarder le *monde* comme un grand *organisme*. Mais Günther ne s'arrête pas là; il veut qu'en vertu de cet organisme du monde, nous reconnaissions *en Dieu lui-même* un certain organisme, archétype et contraste (antitype) de celui qui distingue les êtres du monde. Voici comment : De même que l'organisme du monde se forme lorsque « les diverses formes vitales (le sens et la conscience) de substances différentes (la nature et l'esprit) se réunissent dans une unité formelle, de même l'organisme divin est constitué, parce que l'*Être absolu se divise en une pluralité substantielle.* » Car Dieu lui-même doit « progresser dans la conscience de lui-même par la manifestation (extérioration) de lui-même, et ainsi (pour reproduire exactement le terme dont se sert Günther)

[1] *Januskӧpfe*, p. 38-59.

« *membrer* ou *articuler* (*gliedern*) » son être dans la triple personalité [1].

L'unité organique et la vie, se développant au milieu de toutes sortes d'oppositions, existeraient donc dans tous les êtres sans exception, depuis le grain de sable jusqu'au Dieu unique subsistant en trois personnes, dans les individus comme dans toute la nature et dans l'universalité des êtres. Or nous ne croyons pas qu'il soit nécessaire de venger les naturalistes qui n'ont pas voulu reconnaître l'organisme des éléments matériels, ni de prouver, pour défendre l'enseignement théologique, que l'Être divin ne peut pas se diviser ou se fractionner en pluralité substantielle, pour se réunir dans les personnes qui seraient comme ses membres. D'ailleurs, nous montrerons plus tard que l'unité organique ne peut être attribuée à Dieu dans aucun sens, et qu'elle ne convient à la nature et au monde que dans un sens figuré ou métaphorique. Du reste, si nous avons recueilli dans ce paragraphe ces assertions si étranges, ce n'est pas pour déverser le blâme sur certains savants modernes qui prêtent, en étudiant la nature, une attention particulière à l'unité organique, et appliquent les résultats obtenus à d'autres branches des connaissances humaines, mais pour les mettre en garde contre les abus et les exagérations qu'il est facile de commettre dans cette application.

[1] *Ibid.*, p. 110-113. — Cf. *Vorschule*, tom. II, p. 537, où, en parlant de la nature de Dieu, il l'appelle son organisation, et l'essence divine : l'existence positivement articulée ou membrée d'un être qui s'articule ou se membre. En outre. *ibid.*, p. 292. — Tom. I, pp. 109, 330, 333. — *Eur. und Her.*, p. 450. — *Lydia*, 1852, p. 442.

SEPTIÈME DISSERTATION.

DE LA NATURE.

CHAPITRE PREMIER.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES SUR LA SCIENCE DE LA NATURE, CHEZ LES ANCIENS ET CHEZ LES MODERNES.

I.

Cultu des sciences naturelles expérimentales dans les temps modernes.

641. Lorqu'on parle, de nos jours, des sciences naturelles, et qu'on fait le parallèle de leur ancien état avec les progrès réalisés à notre époque, on exalte tellement les mérites et les avantages de la science moderne que, sans blâmer l'antiquité, on la couvre de mépris. On raconte alors comment, au dernier siècle, des observateurs, aussi infatigables que perspicaces, marchant sur les traces de Bacon, ont réussi à s'emparer des trésors immenses de la nature, et sont arrivés, par leurs recherches, à des découvertes toujours nouvelles, non moins instructives que surprenantes, sur la nature des phénomènes naturels et sur les lois qui président à leur production. Établissant avec hardiesse, sur le mécanisme de l'univers en général, un système nouveau, entièrement

opposé à celui qui avait régné jusqu'alors, et le soutenant avec une fermeté et une ténacité merveilleuses, on est parvenu à expliquer, par la simple loi de la pesanteur, les révolutions des astres, comme le mouvement des corps terrestres. On fit des découvertes admirables sur la nature, l'origine et la propagation de la lumière, de la chaleur et du son ; on parvint ainsi à expliquer d'une manière ingénieuse une foule de phénomènes de la nature ; les arts entrèrent dans une voie nouvelle et obtinrent des résultats inattendus. On découvrit dans l'électricité et dans le magnétisme les causes secrètes de bien des phénomènes qui sans elles seraient incompréhensibles. Et si l'étude plus attentive des minéraux, des plantes et des animaux avait enrichi l'histoire naturelle d'une foule de connaissances nouvelles et intéressantes, on fut enfin assez heureux, par l'étude de la chimie, pour dévoiler l'action secrète de la nature dans la formation des corps et découvrir les éléments véritables dont ils se composent. — Quel contraste, poursuit-on, cette science si riche, si sûre et si régulière, ne présente-t-elle pas avec les théories des siècles passés ! Se contentant des résultats que lui fournissait l'expérience vulgaire, superficielle, fortuite et toujours très-restreinte, l'antiquité établissait, même sur les phénomènes les plus ordinaires, des théories hasardées, peu satisfaisantes et souvent très-fausses, et pour expliquer les phénomènes plus rares, elle se laissa entraîner aux hypothèses les plus étranges. Aussi ne savait-elle pas triompher d'une foule de préjugés nuisibles ou du moins ridicules que l'ignorance avait acccrédités, tellement elle était loin de faire servir la lumière si vive, qui inonde l'esprit observateur dans l'étude de la nature, pour le progrès de spéculations plus hautes.

Or pourquoi la scolastique réussit-elle si mal dans la philosophie de la nature comme dans les sciences qui sont fondées sur l'expérience ? Si les scolastiques eurent peu de succès dans ces études, dit-on, cela tient principalement à leurs con-

victions religieuses. D'après leurs croyances, la nature, loin de les intéresser et de provoquer leurs études sympathiques comme un objet digne de fixer leur attention, devait, au contraire, leur inspirer une vive crainte et une véritable horreur. « Ce n'est qu'en se détournant de la nature qu'ils croyaient pouvoir se réconcilier véritablement avec Dieu, l'Être absolu. Pour eux, l'homme n'opère son salut et ne parvient à la vie éternelle qu'en s'attachant à la foi, méditant sans relâche la révélation divine et s'unissant au Christ de la manière la plus intime. Or comment pouvaient-ils, avec les tendances qui les portaient à se retirer en eux-mêmes, s'intéresser encore aux choses périssables de la nature extérieure ? Prendre de l'intérêt à des études si profanes, n'était-ce pas montrer que le Sauveur ne remplissait pas entièrement leur cœur et ne satisfaisait pas complétement à leurs aspirations ? L'homme ne dépend-il pas de la nature en vertu de sa sensibilité ? Et cette nature même, qui est immanente dans l'homme, n'est-elle pas proprement la cause de toutes sortes d'obstacles à son union avec Dieu, ne le détourne-t-elle pas de sa fin suprême et seule nécessaire, en sorte qu'il doive faire tous les efforts possibles pour l'émousser et la rendre impuissante à lui nuire [1] ? »

Or que dirons-nous d'une telle exposition ? Si elle exalte les progrès qu'ont faits les sciences dans les temps modernes, il se peut qu'elle pèche un peu par exagération, mais, en somme, elle est, il faut en convenir, fondée sur la vérité. Cependant, quant à la cause pour laquelle l'antiquité aurait été dépassée dans ces études par les temps modernes, nous ne cacherons pas que si l'abnégation chrétienne et la tendance vers l'union avec Dieu étaient réellement un obstacle aux progrès des sciences naturelles, l'époque où cette tendance vers les choses divines dominerait parmi les savants nous paraîtrait néanmoins glorieuse et

[1] Schaller, *Geschichte der Naturphilosophie,* tom. I, p. 3.

nullement digne de compassion. Mais il n'en est pas ainsi; nous le savons pertinemment par les paroles de l'Apôtre qui atteste que *la piété est bonne pour tout*, qu'elle a reçu des promesses aussi bien pour la vie présente que pour la vie future. Du reste, il est facile de prouver combien est peu fondée la thèse exposée plus haut. Évidemment, autre chose est de craindre et d'abhorrer les jouissances sensuelles qu'offre la nature, autre chose de détourner l'esprit avec horreur de la connaissance des choses naturelles ; au contraire, l'esprit régnera par la pensée plus librement sur la nature entière, lorsqu'il l'aura soumise en lui-même à l'empire de la volonté. Alors plus l'homme, éclairé par les lumières de sa raison et de la foi, aura trouvé Dieu au dedans de lui-même, mieux il comprendra les œuvres de Dieu, mais il admirera en elles autre chose que « l'être universel et la vie universelle ». « A l'époque des scolastiques, » dit-on, « on ne croyait pouvoir s'unir à Dieu qu'en se détournant des créatures. » Mais, en parlant ainsi, on oublie que dans les livres saints Dieu nous exhorte sans cesse à le chercher et à le glorifier dans ses œuvres ; on perd de vue qu'il convenait à la méthode, toujours suivie par les scolastiques dans les recherches philosophiques, de tendre à la connaissance des choses divines par l'étude de la nature.

642. Saint Thomas, après avoir exposé, dans la Somme *contra Gentiles*, les doctrines relatives à Dieu, exprime, comme une introduction au livre suivant où il traite des créatures, les pensées suivantes :

« La connaissance et l'étude des créatures est salutaire et même indispensable, non-seulement pour l'enseignement des vérités de foi, mais encore pour l'extirpation de l'erreur. Comme les œuvres d'art font connaître le génie de l'artiste qui les a faites, ainsi les œuvres de Dieu manifestent la sagesse par laquelle il les a produites. Voilà pourquoi on lit dans l'Écriture sainte que Dieu a répandu sa sagesse sur

toutes ses œuvres[1]; à leur vue, le Psalmiste est tellement ravi que son âme ne peut contenir les lumières qui inondent son intelligence[2]. — Avec la connaissance de la sagesse divine se montre au regard de l'âme, qui contemple les créatures, la puissance sublime de Dieu. Si les païens, en admirant les forces et les productions merveilleuses des corps célestes et des éléments de ce monde, avaient suivi l'avertissement du Sage[3], en considérant combien plus doit être puissant le Créateur du ciel et de la terre, ravis d'admiration et remplis d'une crainte salutaire, ils se seraient écriés avec le prophète : « Vous êtes grand, Seigneur, et votre nom est grand en puissance; qui ne vous craindra, ô Roi des nations[4]? » Le cœur de l'homme est excité, à la vue des choses créées, à l'amour de son Dieu; car si nos cœurs se trouvent épris de ce que les créatures renferment de bon, de beau et d'attrayant, nous devons être tous enflammés et ravis, lorsque nous contemplons, unies en Dieu, leur principe, toutes les perfections si variées qui se trouvent, en quelque sorte, éparses et isolées dans les créatures. C'est pourquoi le Roi-prophète s'écrie dans le livre des psaumes : « Seigneur, vous m'avez rempli de joie à la vue de vos œuvres; je ferai éclater mes transports, en considérant les opérations de vos mains[5]. » Et encore : « Ils seront enivrés de l'abondance de votre maison, » c'est-à-dire de toute la création, « et vous les abreuverez d'un torrent de délices, parce qu'en vous se trouve la source de la vie[6]. » — Enfin, la connaissance des

[1] Ipse creavit illam in Spiritu sancto... et effudit illam super omnia opera sua. (*Eccl.*, I, 18.)

[2] Mirabilia opera tua et anima mea cognoscit nimis. (*Psal.* 138, 14.)

[3] *Sap.*, XIII, 4.

[4] Magnus es tu et magnum nomen tuum in fortitudine : quis non timebit te, o rex gentium? (*Jerem.*, X, 6, 7.)

[5] Delectasti me, Domine, in factura tua, et in omnibus operibus manuum tuarum exultabo. (*Psal.* 91, 5.)

[6] Inebriabuntur ab ubertate domus tuæ (quasi totius creaturæ et sic), torrente voluptatis tuæ potatis eos, quoniam apud te est fons vitæ. (*Psal.* 35, 9.)

créatures perfectionne en nous la ressemblance de Dieu; car Dieu possède la sagesse, parce qu'en se connaissant lui-même, il connaît aussi tout le reste. Notre âme devient par conséquent une image de cette sagesse divine, lorsque, instruits par la foi, nous connaissons d'abord Dieu, et puis les créatures dans la lumière de la même révélation divine. De là ces paroles de l'Apôtre : « Contemplant à face découverte (comme dans un miroir) la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image de clarté en clarté, comme par l'esprit du Seigneur[1]. »

643. Saint Thomas ajoute que la connaissance des créatures est utile et d'un haut intérêt, non-seulement pour que nous connaissions la vérité d'une manière plus parfaite, mais encore pour que nous puissions éviter l'erreur. Connaissant le caractère distinctif des créatures, la dépendance de leur être, nous ne serons pas exposés à les confondre avec Dieu, comme si rien n'existait au-delà de ce monde visible ; en outre, si nous avons scruté la nature des êtres créés, nous ne leur attribuerons pas ce qui convient à Dieu seul : la vertu de prédire l'avenir et d'opérer des miracles, ni la puissance de rien faire sortir du néant. D'ailleurs, quant aux opérations de Dieu dans le monde, on éviterait bien des erreurs, si l'on concevait exactement la nature des choses créées ; on n'aurait pas recours, pour expliquer l'origine du mal, à un double principe, on n'admettrait pas la nécessité de la création, on ne douterait pas que la Providence divine ne s'étende à tout, ou l'on ne nierait point que Dieu puisse intervenir dans le cours ordinaire des choses et y opérer d'une manière extraordinaire. — Enfin, la connaissance de la nature est nécessaire à l'homme pour qu'il puisse apprécier, selon la vérité, la position qu'il occupe dans l'ensemble de l'univers, éviter les opinions contraires à sa dignité, comme de croire son âme

[1] Nos vero omnes revelata facie gloriam Domini speculantes in eandem imaginem transformamur. (II *Cor*. III, 18.)

mortelle, d'attribuer aux astres une certaine influence sur sa volonté, et de craindre ainsi, avec les païens livrés à toutes sortes de superstitions, les signes qui apparaissent au ciel.

C'est donc une erreur, ainsi conclut le saint docteur, de croire qu'il importe peu de se tromper sur la nature des choses créées, pourvu qu'on ait des notions justes sur Dieu. Les erreurs relatives aux créatures conduisent à des erreurs sur Dieu et détournent ainsi du créateur les âmes que la foi cherche à lui conquérir. Voilà pourquoi l'Écriture non-seulement exhorte les hommes à scruter la nature et à faire part aux autres des découvertes qu'ils auraient faites [1], mais encore menace des jugements de Dieu ceux qui adhèrent à des opinions fausses, comme s'ils étaient coupables du péché d'infidélité [2].

Nous le demandons : les scolastiques croyaient-ils donc que, pour trouver Dieu, il fallait se détourner des créatures ? Avec l'amour de la retraite et de l'éloignement du monde, ne conservaient-ils aucun intérêt pour l'étude de la nature ? Ces recherches curieuses sur la nature dénotaient-elles, dans leur idée, un cœur non satisfait de son union avec Jésus-Christ ? Certainement non, si toutefois, en parlant de ces recherches sur la nature et de cet intérêt qu'elle inspire, on entend l'étude qui tend à la comprendre par Dieu (c'est-à-dire, comme s'exprime notre adversaire, par l'Absolu). Il serait facile de montrer que les autres scolastiques partageaient complétement à ce sujet les opinions du Docteur angélique; mais c'est inutile, car personne n'ignore que tous les scolastiques ont traité amplement toutes les questions relatives à la philosophie de la nature. Ne leur reproche-t-on pas

[1] Memor ero igitur operum Domini et quæ vidi, enarrabo. (*Eccl.*, XLII, 15.

[2] Quoniam non intellexerunt opera Domini et in opera manuum ejus, destrues illos et non ædificabis illos. (*Psal.*, XXVII, 5.)

Ces divers textes sont cités par saint Thomas. (*Contr. Gent.*, lib. II, cap. 2 et 3.)

précisément de revenir trop souvent sur ces matières et de les faire intervenir même dans leurs écrits théologiques? Ces recherches si étendues et les considérations que fait saint Thomas montrent clairement que, par l'étude de la nature, dont ils parlaient avec estime, les scolastiques entendaient, non pas seulement ces réflexions pieuses par lesquelles le cœur de l'homme s'élève, en priant, vers Dieu au moyen des créatures, mais une étude vraiment scientifique de la nature, une étude qui puisse servir à l'intelligence plus intime et à la défense des vérités de foi. La plupart des doctrines que saint Thomas avait expressément indiquées sont traitées par les scolastiques, lorsqu'ils examinent les premières questions qui se présentent dans la philosophie de la nature, surtout à l'occasion de la théorie sur l'essence des corps.

644. Mais comment s'est-il fait qu'en cherchant avec tant d'ardeur une connaissance approfondie de la nature, ils n'aient pas eu soin de cultiver avant tout la physique expérimentale? Ne dirait-on pas qu'on leur adresse à bon droit le reproche qui leur a été fait de nos jours, d'avoir eu peu de sollicitude à l'endroit des faits, pour se lancer dans les spéculations *à priori?* Il est possible que souvent les scolastiques se soient contentés d'observations peu exactes et restreintes et qu'ils aient adopté avec trop de confiance et poursuivi jusque dans leurs dernières conséquences les notions obtenues par ce moyen; toutefois on ne peut, sans injustice, leur reprocher d'avoir poussé l'illusion jusqu'à croire que la philosophie pouvait se passer de l'observation empirique. Évidemment, une telle illusion répugne encore au caractère distinctif et aux premiers principes de leur philosophie; toute la marche de leurs investigations prouve avec évidence qu'ils n'ont aucunement partagé cette erreur. Avec Aristote, ils partaient toujours, dans leurs études, de vérités qui leur semblaient prouvées d'une manière incontestable au moyen de l'expérience, et en poursuivant leurs re-

cherches, ils avaient toujours soin de confirmer encore leurs raisonnements par des faits qu'atteste l'expérience. Si donc les naturalistes modernes méritent de grands éloges, ce n'est pas parce qu'ils ont reconnu la nécessité de partir, dans la philosophie de la nature, d'une connaissance exacte des phénomènes naturels. Leur principal mérite consiste en ce qu'ils ont découvert les défauts de la science physique sur laquelle on s'appuyait autrefois dans les spéculations philosophiques, et qu'ils ont fait connaître la méthode à suivre pour étendre et redresser les connaissances qu'on avait de la nature.

Certes, les savants qui, au commencement de la période récente, s'élevaient contre les tendances trop spéculatives de la scolastique, ne prétendaient pas que, pour connaître la nature, on doive se renfermer exclusivement dans l'expérience et s'abstenir de toute spéculation. Toutefois leurs admirateurs eux-mêmes ne peuvent nier que ces savants aient été moins heureux dans ces études spéculatives que dans leurs recherches expérimentales. On reproche à Bacon, au fondateur même de la science naturelle moderne, de n'avoir pas su apprécier à leur juste valeur les théories profondes d'Aristote dans cette science. Chose facile à comprendre. Ils sont rares, en effet, les esprits qui unissent, au don de la perspicacité dans l'observation, une grande force de raisonnement, à la persévérance dans l'investigation des faits cet élan de l'intelligence vers l'idéal qui caractérise le philosophe. Voilà donc, vraisemblablement, une des vraies causes pour lesquelles le moyen âge cultivait moins les sciences naturelles que les spéculations plus hautes. Ce que nous disons des hommes comme individus s'applique également aux époques. Or on ne peut nier qu'à partir du moment où la scolastique et avec elle, ou plutôt à côté d'elle, la mystique avait commencé à fleurir, la tendance aux études spéculatives ne soit devenue prédominante parmi les savants. Les études littéraires, qui avaient été

cultivées avec ardeur dans la première moitié du moyen âge, furent négligées plus tard, et même le domaine de la théologie positive fut exploré avec moins de zèle qu'on ne devait le désirer.

A ce sujet, on peut, en outre, dire à bon droit qu'au moyen âge la culture des sciences était abandonnée presque exclusivement au clergé et même généralement aux ordres religieux : les laïcs étaient livrés aux armes ou aux arts libéraux. Or, si les scolastiques pouvaient sans peine s'approprier les résultats obtenus par d'autres dans le domaine des sciences naturelles, ils devaient rencontrer de grandes difficultés pour découvrir, par leurs observations personnelles et leurs propres recherches, les trésors cachés de la nature. Il est donc possible que les docteurs du moyen âge aient été empêchés, par leur genre de vie, de se livrer à des recherches étendues et persévérantes et d'arriver ainsi à des résultats considérables.

645. Quoi qu'il en soit, nous croyons que, si dans les derniers siècles les savants se sont livrés aux études de la nature avec un zèle extraordinaire, et si leurs découvertes ont été accueillies avec tant de faveur, il faut en chercher la cause avant tout dans les événements de l'époque et dans l'esprit qui soufflait alors. Lorsqu'on arrive, au moyen d'observations persévérantes, à connaître les phénomènes de la nature, ainsi que les forces et les lois qui président à leur production, on peut faire servir ces notions acquises par l'expérience à un double but, soit pour obtenir une connaissance plus intime des causes suprêmes qui ne se révèlent que dans leurs effets, soit de perfectionner les arts, particulièrement les arts non libéraux, et faire servir ainsi les sciences naturelles à l'industrie et aux avantages matériels de la vie. Il est vrai, en outre, qu'en poursuivant le premier but, on peut obtenir, pour la science sacrée, tous les avantages indiqués plus haut par saint Thomas ; mais il n'est pas moins vrai que l'âme qui a brisé avec Dieu ne

trouve dans aucune autre science autant de raisons apparentes, pour se faire illusion et s'abandonner à l'erreur qu'elle aime. Ajoutez que si la connaissance approfondie et vaste de la nature suppose une intelligence peu commune et une application constante, il est, au contraire, bien plus facile, dans cette branche des connaissances humaines, d'acquérir une foule de notions par lesquelles on peut se donner un air de savant devant la multitude ignorante qui se laisse séduire par les apparences. — Il suffit de se rappeler les événements qui forment la transition du moyen âge aux temps modernes pour comprendre que ces sortes d'avantages ont le plus contribué à exciter et à entretenir le zèle pour l'étude des sciences naturelles. Depuis la révolte de Luther et des autres hérésiarques contre l'Église, les hommes animés de l'esprit moderne ne cherchaient qu'à secouer le joug de Jésus-Christ, pour mettre, à la place de la foi qui exige le renoncement et la soumission, la science qui enfle et ôte tout frein au sensualisme. Or, si déjà la prétendue libre-pensée engendre et augmente sans cesse non-seulement l'incrédulité et la jactance, mais encore l'amour déréglé des jouissances sensuelles, les désirs de bien-être matériel furent de plus en plus renforcés par la découverte si féconde en conséquences de nouveaux continents. Les faits dont nous avons tous les jours le spectacle ne montrent-ils pas à quoi ont été employés principalement les progrès réalisés dans les sciences naturelles? Les découvertes qui ont perfectionné tous les arts de la paix et de la guerre sont si nombreuses et si grandioses que nos ancêtres les auraient regardées comme fabuleuses. Pendant que bien des admirateurs des temps modernes font grand bruit de ces progrès, d'autres ne se lassent point d'exalter les lumières que ces découvertes ont répandues dans toutes les classes de la société. Or, de quoi se vantent surtout ces demi-savants d'une modestie plus que médiocre, ces grands parleurs au léger bagage scientifique qui fourmillent de nos

jours dans les villes et les bourgades, si ce n'est de quelques notions élémentaires qu'ils ont puisées dans l'histoire naturelle ou dans la chimie populaire?

Malheureusement aussi, il n'est que trop manifeste que les tendances les plus déplorables sont devenues prédominantes dans la philosophie de la nature. Sans parler des hommes si nombreux qui se livrent sans honte au matérialisme le plus crasse, la plupart des naturalistes n'ont en vue qu'une seule chose, donner aux mensonges les plus hideux les apparences de la vérité, et trouver, dans la divinisation de la nature, une satisfaction illusoire aux besoins supérieurs de l'esprit humain. L'écrivain auquel nous avons empruté plus haut les accusations élevées contre la scolastique déclare lui-même que « l'idée de la vie universelle est l'idée-mère, le principe fondamental de tous les systèmes philosophiques qui ont succédé aux scolastiques ». Voici comment il expose cette idée avec franchise et sans ménager les paroles : « Dans toute la nature il n'y a rien qui soit mort, mais toutes les productions de la réalité sont pénétrées de l'âme universelle qui est présente à tout; toutes les choses de la nature ne sont que la manifestation et l'organisation d'une même substance simple...... L'absolu est l'harmonie éternelle, indestructible, qui se maintient par elle-même; c'est le Νοῦς qui se forme, opère et crée en vertu d'un mouvement interne, s'articule et s'organise lui-même et est, en réalité, dans une unité simple, tout ce qu existe. Par cette idée la nature retrouve sa dignité et ses droits que refusaient de reconnaître la scolastique et en général les croyances religieuses toujours si étroites dans leurs vues. La nature n'est donc plus une perfide séductrice dont les âmes doivent se détourner, quand elles veulent s'unir à Dieu et au Christ; mais, pénétrée par l'intelligence divine, elle est une révélation de l'Absolu. Aussi n'est-elle plus pour l'intelligence humaine un objet indifférent, sans intérêt, mais l'*être même* à l'étude duquel l'es-

prit humain se livre avec enthousiasme, dont la beauté et les charmes le délecte, et à la vue duquel il oublie les sombres cloîtres des monastères, l'autorité écrasante de l'Église et les distinctions sans valeur de la scolastique[1]. » C'est ainsi que de nos jours les disciples de Schelling et de Hegel, comme autrefois Bruno et Campanella, cherchent à couvrir ce qu'il y a de vide et de désolant dans leur système, au moyen de spéculations chimériques sur la nature, pour trouver en elles une compensation aux trésors de la foi qu'ils ont perdus.

Inutile de dire que nous n'avons pas l'intention de déprécier par là les sciences naturelles, ni d'imputer à la science même l'abus qu'on en fait ; car nous n'oublions pas qu'une profonde connaissance de la nature, comme le déclare saint Thomas lui-même, est utile et même nécessaire, quand on veut connaître et défendre les vérités les plus hautes et les plus saintes. Nous disons seulement que si les sciences naturelles ne tendaient qu'à de telles fins, si en même temps elles ne procuraient pas à l'homme de grands avantages matériels, et si, en outre, elles ne pouvaient contribuer à répandre l'incrédulité et à vulgariser une apparente culture intellectuelle, peut-être elles auraient été moins cultivées par nos savants modernes qu'elles ne l'ont été par les scolastiques.

646. Mais, dira-t-on, quelles qu'en soient les causes, le fait est constant : ce n'est que dans les derniers siècles qu'on est arrivé à une connaissance étendue et exacte de la nature. Or, comme sans cette connaissance on ne peut asseoir la philosophie de la nature sur un fondement solide, cette raison suffit à elle seule pour que nous ayons la défiance la plus légitime contre les théories des scolastiques. — Nous répondons : Les progrès de la philosophie naturelle dépendent sans doute, dans une certaine mesure, des connaissances expérimentales qu'on a de la nature ; toutefois, ils dépendent aussi, et même bien plus, de principes métaphy-

[1] Schaller, *Ouvr. cité,* p. 8.

siques et de la sagacité avec laquelle on sait apprécier, d'après ces principes, les faits qui ont été fournis par l'expérience. Il peut donc très-bien se faire qu'un philosophe, partant de principes vrais et ne les perdant jamais de vue, arrive dans ses recherches, avec moins de connaissances expérimentales, à des résultats bien plus considérables que celui qui part, dans ses raisonnements, de principes erronés et se laisse conduire, dans l'emploi des riches matériaux que lui fournit une connaissance plus complète des phénomènes naturels, par des préjugés qu'on aime à décorer du nom de suppositions métaphysiques.

Pour que nous puissions apprécier à sa juste valeur la philosophie naturelle ancienne comparée à la moderne, il sera utile de jeter d'abord un regard sur les doctrines les plus saillantes qui distinguent les divers systèmes.

II.

Exposition sommaire des divers systèmes touchant la philosophie de la nature.

647. On connaît, dans les temps modernes, principalement deux manières, plus ou moins opposées, d'expliquer les phénomènes de la nature : l'une est appelée *mécanique*, l'autre *dynamique*. Dans la première, on regarde comme élément substantiel des choses naturelles les matières élémentaires dans lesquelles les corps peuvent être dissous, et l'on cherche à expliquer la nature des choses, leurs effets et leurs transformations par les diverses combinaisons de ces matières. Cette méthode est appelée *mécanique*, parce qu'elle fait naître ces combinaisons, sinon par un simple mouvement extérieur des éléments matériels, du moins sans faire intervenir d'autres forces immanentes que celles qui opèrent d'après les lois mécaniques (ou tout au plus chimiques). Suivant cette opinion, ce qui distingue les choses

naturelles les unes des autres, et ce qu'on regarde d'ordinaire comme leur essence, consiste uniquement dans une disposition ou configuration diverse de la matière. Si l'on étend cette doctrine à l'homme, considérant la vie spirituelle elle-même comme un phénomène des forces qui agissent dans la matière, elle devient pur matérialisme. — Le système *dynamique* fait résider l'essence des choses dans les forces, et le plus souvent ne considère la matière proprement dite que comme un phénomène de ces forces. Selon les partisans du dynamisme, ces forces n'ont pas une activité purement mécanique, mais on trouve en elles une certaine *tendance vers un but* déterminé ; c'est pourquoi on les appelle formatrices ou *plastiques*. Dans le principe, on admettait que ces forces sont déterminées dans leur activité, en partie au moyen de certaines lois, en partie au moyen d'idées. La philosophie de l'identité alla plus loin : elle transforma les forces mêmes, en tant qu'elles constituent l'essence des choses, en idées qui seraient en même temps des lois. Le dynamisme expliqué, ou plutôt, si l'on veut, transformé de la sorte, est opposé comme un panthéisme logique au matérialisme, sans toutefois différer de lui par rapport aux conséquences plus importantes. Dans ces deux systèmes, il n'y a point de Dieu distinct du monde, point de création ni de Providence gouvernant le monde avec liberté ; on n'y reconnaît ni l'immortalité des êtres raisonnables, ni la liberté, ni aucune dignité morale.

648. Ces divers systèmes opposés se trouvent déjà dans les écoles de l'antique Grèce. Il est vrai que les écoles les plus anciennes, dont on regarde Thalès comme le fondateur, professaient sur le monde un système dans lequel on ne distingue pas encore les doctrines qui sentent l'idéalisme d'avec celles qui tendent au matérialisme. Comme base substantielle des choses, on admettait une matière correspondant aux quatre éléments : cette matière était *aqueuse* suivant Thalès, *aérienne* selon Anaximène et Diogène,

ignée d'après Héraclite ; Anaximandre la regardait comme distincte des quatre éléments, tandis que pour Empédocle les quatre éléments constituaient la matière première de toutes choses. Or, quoique ces philosophes aient identifié avec une telle matière non-seulement le principe vital des plantes et des animaux, mais encore l'âme humaine, professant sous ce rapport le matérialisme, cependant ils n'expliquaient pas l'origine des choses, par une émanation de la matière première, au moyen de forces purement mécaniques, mais ils faisaient intervenir l'activité plastique de la raison divine qu'ils regardaient, toutefois, comme une force spirituelle (âme du monde), inhérente à la matière. La science des corps entra dans une phase plus nette, lorsque Leucippe et Démocrite eurent introduit dans les écoles le système *atomistique*, système ressuscité plus tard par Épicure. Par *atomes*, on entend certains corpuscules primitifs qui, bien qu'étendus dans l'espace, parce qu'ils sont vraiment des corps, sont toutefois si petits que nos sens ne peuvent les percevoir, et si denses que les forces de la nature ne peuvent les diviser ou les décomposer. On oppose ces atomes comme pleins et par suite comme *êtres* au *vide* dans lequel ils existent et qu'on regarde comme un non-être ; le plein et le vide sont ainsi les principes de toutes choses : système beaucoup vanté dans l'école de Hegel, à condition toutefois que, reconnaissant la puissance de la négativité, on considère le vide comme la source et le principe du plein et du multiple. — D'après les anciens atomistes, les atomes étaient parfaitement égaux quant à l'essence, mais ils différaient les uns des autres par la forme, la quantité et par la pesanteur qui correspond à la quantité. Démocrite leur attribuait non-seulement, comme Épicure, un mouvement continuel, mais encore, ce semble, une certaine vie. Au reste, dans ce système, tous les êtres se forment au moyen de ces atomes, en vertu d'une loi de nécessité, et si l'on reconnaissait une intervention divine, on la confondait avec

cette loi; la nécessité qui domine tout était regardée comme une loi divine, parce qu'on la concevait comme conforme à la raison.

649. A côté de ces systèmes de l'école ionique, on vit surgir, dans l'école des Éléates, une cosmogonie panthéistique où le monisme moderne reconnaît les traces de son propre système. Tandis que les Ioniens voyaient dans le nombre infini des atomes la base substantielle de tous les êtres, les Éléates Xénophane, Parménide et Zénon déclaraient que la multiplicité des choses est purement apparente, parce qu'il ne peut y avoir qu'un seul être qui soit véritablement. Ce qui existe, disaient-ils, est *être*, et ce qui n'est pas *être* n'existe pas; les choses ne peuvent exister que si elles sont l'*être*. Cet être qui est tout ne peut ni naître ni périr; donc tout ce que nous voyons naître ou périr appartient, comme la pluralité et la variété des choses, au monde des pures apparences. — Nous trouvons ainsi, déjà dans ces écoles de l'antiquité, cette confusion de l'ordre logique et de l'ordre réel, de l'universel et de l'Absolu, sur laquelle est fondé tout panthéisme logique ou idéaliste. L'objet du premier concept, l'*être en général*, est regardé comme quelque chose d'actuel, et de même que tout ce qui *est* tombe sous ce concept, de même tout est identique à cet être. De plus, comme l'être, tel qu'il est perçu dans le concept, ne renferme aucune distinction, ce concept étant absolument indéterminé, toutes les distinctions dont les choses offrent les traces disparaissent, grâce à l'unité qu'elles ont dans cet être. D'ailleurs, l'idée-mère du panthéisme se voit encore plus nettement, quand on se rappelle que les Éléates identifiaient déjà l'*être* unique qui est tout avec l'intelligence ou la pensée qui pénètre et contient toutes choses comme leur être propre et véritable. Cette pensée ou ce concept est leur Dieu.

650. Cependant, ces deux écoles des Ioniens et des Éléates, bien qu'opposées sous d'autres rapports, s'accor-

daient en deux erreurs. Les uns comme les autres confondaient Dieu avec le monde, et ne reconnaissaient, ni les uns ni les autres, aucune distinction substantielle dans les êtres de la nature. D'après les Éléates, il n'y a qu'une seule substance, et toute la diversité que les sens perçoivent dans les choses disparaît devant la raison philosophique; les Ioniens admettent, il est vrai, autant de substances qu'il y a d'éléments primitifs ou d'atomes, mais les choses ne diffèrent que par les diverses combinaisons de cette matière commune à toutes. Par conséquent, dans la nature, rien de substantiel n'est engendré ni détruit.—Anaxagore cherchait à triompher de cette double erreur. Il regardait la raison qui ordonne tout et qui est en même temps la cause première de tout mouvement et de toute production, comme un esprit distinct de la matière, pur et immuable (ὁ νοῦς ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής)[1]. Cette connaissance semblait à Aristote si haute et si pure qu'Anaxagore lui apparaît parmi ces philosophes plus anciens, pour nous servir de sa propre expression, comme un homme à jeun au milieu d'autres plongés dans l'ivresse[2]. Il lui adresse néanmoins le reproche de n'avoir pas profité suffisamment de cette connaissance, quand il s'agissait d'expliquer les phénomènes de la nature, mais de n'avoir eu recours à ce Νοῦς que comme à un *Deus ex machina*, c'est-à-dire lorsqu'il n'avait pas d'autres moyens à sa disposition[3]. — Ensuite Anaxagore ne croyait pas que la diversité des êtres de la nature pût s'expliquer en admettant simplement une certaine variété dans la manière dont une matière homogène est disposée. Il admettait donc autant d'espèces différentes d'éléments ou d'atomes qu'il y a de corps différents. Toutefois, il ne regardait pas ces éléments matériels comme constituant déjà des espèces déterminées de corps,

[1] Arist., *Phys.*, lib. VIII, c. 5. Cf. c. 1. — *Metaph.*, lib. I, c. 7 (al. 9.)
[2] *Metaph.*, lib. I, c. 3.
[3] *Ibid.*, c. 4.

par exemple, l'eau, le feu, le sang, des os, mais il leur attribuait seulement une certaine prédisposition ou qualité correspondant à ces sortes de corps. Chaque corps renfermerait donc des éléments de toutes sortes, et il ne recevrait la nature qui lui est essentielle que parce que certaines espèces d'atomes seraient prédominantes dans sa composition. De là viennent ces propositions qu'on attribue ordinairement à Anaxagore : « Chaque être est tout ; » — « Ce qui naît d'un être était en lui avant de naître de lui ; » — « Dans le principe, il n'y avait qu'une même chose, mais contenant toutes choses et chacune en particulier. »

651. Aristote croyait, pour cette raison, qu'Anaxagore n'était pas loin de connaître la véritable *matière première* de toutes les choses naturelles. En considérant qu'il y a dans la nature des substances qui naissent et périssent, de façon que les unes sont transformées en d'autres, il aurait dû conclure, non pas que la matière qui est au fond de toutes ces transformations contienne déjà les propriétés essentielles de toutes choses, mais au contraire qu'elle ne peut recevoir toutes ces diverses propriétés que si elle n'a par soi aucune propriété déterminée, étant tout quant à la puissance, mais rien quant à la réalité actuelle [1]. Les philosophes plus anciens n'ont pas compris cela, parce qu'ils ne savaient pas distinguer entre la puissance et l'acte. La matière qui constitue actuellement tel corps déterminé, par exemple de l'or, est, quant à la puissance, tout autre corps, parce qu'il peut le devenir. On ne peut donc ni affirmer ni nier d'une manière absolue qu'un corps soit déjà ce qu'il peut devenir. — D'ailleurs, on ne pouvait encore concevoir ainsi les choses, parce qu'on ne connaissait pas, outre la forme qui détermine seulement des phénomènes, la *forme substantielle*, c'est-à-dire ce par quoi ce corps est tel

[1] *Metaph.*, lib. I, c. 7 (al. 9), et lib. XII (al. XI), c. 2.

corps, par exemple, du métal, mais qu'on croyait trouver la substantialité complète des choses dans la seule matière [1]. Si par matière on entend seulement ce qui est déterminable, et par forme ce qui est déterminant, certes, on ne peut douter que tout corps ne soit composé de matière et de forme. En effet, comme l'expérience atteste que les corps sont transformés les uns dans les autres, il faut qu'il y ait en eux quelque chose qui puisse être déterminé en diverses manières, et quelque chose qui donne à chacun sa détermination. Mais en quoi consiste cette matière et cette forme? D'après les Ioniens, les corps se composent d'éléments ou d'atomes qui ont une nature déterminée, essentielle à chacun, et qui conservent cette même nature dans tous les corps. Tout corps renferme, par conséquent, un grand nombre de particules dont chacune peut subsister en soi et être substance. De plus, comme ces particules sont la matière dont les corps sont formés et passent d'un corps dans l'autre sans aucun changement, il s'ensuit que, selon ce système, la substance du corps consiste dans la matière, et que la forme, par laquelle un corps diffère d'un autre, par exemple l'arbre du fer, le fer de l'eau, n'est autre chose qu'une combinaison différente des mêmes matières élémentaires. Au contraire, selon la théorie qui s'est formée dans l'école de Socrate, la forme qui détermine la nature de chaque être est un principe substantiel. La matière considérée sans la forme n'a aucune propriété déterminée, et, par conséquent, ne peut subsister en soi; d'autre part, la forme (des choses matérielles) elle-même n'est pas un être complet en soi, mais elle a besoin, pour pouvoir exister, de la matière comme d'un substratum dans lequel elle existe. La matière et la forme sont donc des principes substantiels qui se supposent mutuellement et se complètent de manière à former un même être, et c'est parce que les corps sont ainsi com-

[1] S. Thom., *in Phys. Arist.*, lib. I, lect. 1 et lect. 12.

posés dans leur être qu'ils peuvent non-seulement subir des changements, mais encore être transformés les uns dans les autres.

Déjà les *Pythagoriciens* avaient compris la nécessité d'admettre dans les corps, outre la matière, un principe qui détermine leur nature. Regardant en général les nombres et leurs relations comme principes de l'univers, ils croyaient également que l'essence des corps reçoit sa détermination en vertu de certaines relations numériques formées en eux sur le modèle de l'univers. Aristote pensait que Platon avait été amené, par cette doctrine de Pythagore, à sa théorie sur les idées qui engendrent les formes dans la matière. Dans son *Timée*, Platon enseigne très-explicitement la doctrine exposée, au numéro précédent, sur la matière première. La matière est par elle-même sans aucune détermination (ἄπειρον), et dès lors, considérée en soi, un non-être (μὴ ὄν), mais elle peut recevoir toutes sortes de formes (πανδεχής). Quant à la puissance, elle est donc toute chose. Or les essences des choses possèdent dans les idées une existence immatérielle, immuable et éternelle; c'est par l'influence génératrice des idées que les formes (μορφαί) sont produites dans la matière, et c'est par là que les diverses espèces (εἴδη) des choses diffèrent les unes des autres par leur nature. Le monde visible, avec ses changements continuels, est donc une imitation imparfaite du monde intelligible. Nous savons déjà comment Aristote combattait les idées, qui, d'après son interprétation de la théorie de Platon, subsisteraient en elles-mêmes, comme si elles étaient des substances supersensibles. Pour lui, les formes n'existent que dans les choses mêmes et elles sont les principes de leur diversité.

652. Mais comment déterminait-on dans l'école socratique les relations qui unissent la nature avec Dieu ? Certes, on ne peut nier que Platon et, avec plus de netteté, Aristote n'aient représenté Dieu comme un être spirituel, distinct du monde,

supérieur à toutes choses, et infiniment heureux en lui-même. Car voilà précisément ce qu'exaltent en eux tous les Pères de l'Église et ce qu'ils montrent aux païens pour les confondre. Mais il n'est pas moins certain que ces philosophes parlent des rapports du monde avec Dieu, particulièrement de l'origine des choses, d'une manière peu satisfaisante, leur langage étant obscur ou du moins vacillant. Platon pose, il est vrai, explicitement la question de savoir si le monde a été fait, et, répondant affirmativement, il conclut que Dieu doit en être l'auteur. C'est pourquoi il l'appelle non-seulement *facteur* du monde (κοσμοποιός), mais aussi *Père* de tous, et il attribue la production du monde à la bonté la plus pure se communiquant sans réserves. Néanmoins, quand il s'agit de déterminer plus nettement de quelle manière Dieu a produit le monde, il ne s'élève pas jusqu'à l'idée de la création, mais il se contente d'exposer plus amplement la pensée que nous avons déjà trouvée chez Anaxagore. Le Νοῦς, sur le modèle des idées qu'il contemple, forme le magnifique univers, qui existe actuellement, par la matière qui préexistait avec un mouvement sans ordre et sans règle. Aristote concevait également la matière première comme éternelle, sans commencement, mais il va plus loin. Pour lui, ni la matière première, ni même les êtres qui sont formés d'elle n'ont commencé à exister, en sorte que le monde tel qu'il existe serait éternel. Toutefois, il faisait dériver de Dieu tout mouvement et toute génération, et il enseignait même expressément que l'être le plus vrai et le plus parfait est la cause de tous les autres [1]; en outre, il affirmait nettement que tous les êtres dépendent de Dieu quant à leur être et à leur vie [2] et qu'ils sont tous dirigés vers lui comme vers leur fin dernière [3].

[1] *Metaph.*, lib. II (al. lib. I br.), c. 1.
[2] *De Cœlo*, lib. I, c. 9.
[3] *Metaph.*, lib. XII (al. XI), c. 10.

C'est pourquoi certains scolastiques ont cru qu'il avait connu l'origine véritable des choses, la création proprement dite. Mais il est certain qu'Aristote, pas plus que Platon, n'avait l'idée de la création; toutes les fois qu'il parle du principe : « rien ne se fait de rien, » il ne fait jamais aucune réserve.

Quoique l'école de Socrate ait enseigné sur la nature et les perfections de Dieu des doctrines qui sont incompatibles avec le panthéisme, et qu'elle ait affirmé de la manière la plus expresse la distinction de Dieu et du monde, on ne peut, toutefois, disconvenir que ses doctrines sur l'origine des choses ne s'éloignent pas assez de cette erreur. Sans établir des propositions directement panthéistiques, elle n'a pas triomphé de l'erreur, parce qu'elle n'a pas nettement connu la vérité, laissant ainsi sans solution une question de la plus haute importance. On s'explique donc sans difficulté que ceux qui ont renouvelé soit le panthéisme réalistique des Ioniens, soit le panthéisme idéaliste ou logique des Éléates, aient jusqu'à nos jours interprété à leur manière principalement les doctrines de Platon, et parfois aussi celles d'Aristote. Selon ces panthéistes modernes, il faut se représenter la matière, dont se forme le monde, comme une partie de l'essence divine ; ce serait la partie qui est en Dieu comme l'élément irrationnel, tandis que le Νοῦς qui forme le monde serait l'intelligence divine opérant dans sa propre essence, en la déterminant [1].

653. Les scolastiques, au contraire, prenaient à tâche de donner, aux questions que Platon et Aristote n'avaient pas résolues, une solution non pas appuyée uniquement sur la foi, comme on l'a prétendu de nos jours, mais vraiment philosophique, quoique conforme aux doctrines révélées. Marchant dans la voie que ces sages de la Grèce antique avaient ouverte, ils démontraient que toutes les choses distinctes

[1] Cf. Ritter, tom. I, § 103, p. 211. Avec une ingénuité inexplicable, il attribue ces idées à Platon lui même.

de Dieu dépendent de lui dans leur être, non d'une manière quelconque, mais par une création proprement dite. Ils prouvaient qu'au point de vue philosophique aussi bien qu'au point de vue de la révélation, on ne peut admettre une matière incréée, tandis qu'on ne peut alléguer rien de sérieux contre le commencement des choses dans le temps. Enfin ils réfutaient avec soin toutes les objections que les philosophes incrédules auraient pu élever contre la création *è nihilo*. En outre, les questions relatives à l'essence des choses créées, à leurs principes intrinsèques, à la matière et à la forme, à la génération, à la destinée et au perfectionnement des êtres de la nature étaient pour eux l'objet d'études sérieuses, et ils en donnaient une solution plus complète, précisément parce qu'ils considéraient la nature dans ses rapports avec Dieu. Et quoique la scolastique se soit rattachée en général plus aux principes fermes et clairs d'Aristote qu'aux sentences souvent aussi incertaines que spirituelles de Platon, cependant elle n'a pas négligé l'idée fondamentale de la théorie platonicienne, pour expliquer l'origine et le perfectionnement des choses. Corrigeant Aristote qui n'admettait que quatre causes, ils regardaient en outre les idées éternelles comme des causes. Par conséquent, tandis que bien des écoles philosophiques, à ne considérer que leurs tendances et leurs doctrines principales, cultivaient les unes le naturalisme des Ioniens, d'autres le panthéisme des Éléates, et ne faisaient généralement de la philosophie socratique qu'un usage illégitime, la scolastique ne s'écartait pas de la direction primitive de cette dernière école, tout en la corrigeant et en la perfectionnant par rapport aux questions plus particulières.

La même observation s'applique à la science des corps dont nous avons particulièrement à traiter ici. Dans les écoles philosophiques de quelque renommée, on admettait, au moyen âge, les principes de Platon et d'Aristote sur l'essence des corps; cependant nous y trouvons les scolas-

tiques en controverse avec les Arabes aristotéliciens sur le sens précis et sur les conséquences de ces principes. Les philosophes arabes cherchaient, dans cette question comme en plusieurs autres, à concilier les opinions plus ou moins panthéistiques des Néo-platoniciens avec la doctrine du Stagirite. Mais un fait digne de remarque c'est que nous ne trouvons, à cette époque, des partisans de l'atomisme qu'en dehors de l'Église, et seulement parmi les adversaires les plus acharnés du christianisme.

Les Arabes qui maintenaient strictement les doctrines de l'Alcoran et cherchaient à les défendre, en se servant plus, toutefois, de la philosophie orientale que des théories d'origine grecque, ceux qu'on appelle *Montecallemin* et *Motapales*, se prononçaient en faveur de l'atomisme [1]. Ils admettaient des atomes absolument identiques par leur nature et ne recevant que par leur combinaison les forces et les propriétés que nous distinguons dans les corps, même les plus générales, comme la quantité et l'étendue. Mais comment ces atomes peuvent-ils, sans aucune qualité ni force corporelles, se combiner ensemble et former par leur union divers corps? Voici la réponse que ces philosophes font à cette question : de même que l'origine des atomes s'explique seulement par l'opération divine, de même il est nécessaire de recourir à l'intervention active de Dieu, pour expliquer leur union qui forme les corps et toutes les propriétés que ceux-ci possèdent. Le monde des corps serait donc une masse homogène, morte et inerte d'atomes, dans laquelle Dieu produirait sans cesse tous les phénomènes que présentent les corps. Une conséquence inévitable de cette doctrine, conséquence que du reste ses partisans avouent formellement, c'est que la substance des corps ne consiste que dans les atomes et qu'elle est par conséquent la même dans tous les corps. Ces Arabes

[1] Stöckl., *Die metaphys. Principien der Naturerklärung. Katholik.* 1866, p. 392 et ss.

acceptaient comme légitime, ainsi qu'on l'a fait observer avec raison, la conséquence que les partisans du dymamisme faisaient valoir contre l'atomisme, savoir, que dans ce système il n'y a plus aucune distinction substantielle entre les divers êtres de la nature [1].

Cependant, comme dans cette théorie on suppose que les atomes ne reçoivent la quantité elle-même que par leur union, on serait tenté de croire que cette doctrine est plutôt dynamique qu'atomistique. Mais il faut observer que le caractère distinctif du dynamisme, comme le nom l'indique, consiste non pas précisément à regarder comme inétendus les éléments des corps, mais à faire résider dans les forces la substance des corps, en sorte que l'étendue et même toutes les propriétés matérielles ne soient plus que des phénomènes ou des effets de ces forces.

654. Mais, si l'atomisme n'a pu pénétrer dans les écoles chrétiennes jusqu'à la fin du moyen âge, il a été embrassé et patronné avec une ardeur extrême par les fondateurs de la nouvelle philosophie de la nature. Nous avons maintenant à étudier de près la nature et les diverses formes de cet atomisme moderne, d'autant plus que nous serons initiés en même temps aux accusations que les savants modernes élèvent d'ordinaire contre l'école péripatéticienne [2].

[1] Stöckl., *Die metaphys. Principien der Naturerklärung. Katholik.* 1866, p. 392 et ss.

[2] Il est vraiment inconcevable comment Günther (*Eur. und Heracl.*, p. 31) a pu dire que le système de Descartes est, il est vrai, du matérialisme et du mécanisme, mais qu'il n'est pourtant plus l'*atomisme antique qui de son temps était encore prédominant dans l'école.* Lui qui parle tant de la lutte que l'école a soutenue contre Descartes, comment pouvait-il ignorer que, dans ces controverses, l'école s'élevait principalement *contre l'atomisme antique?* Ce que la scolastique trouvait à reprendre dans les systèmes modernes, c'était précisément que Descartes, comme Bacon et Gassendi, revenaient à la théorie atomistique des anciens Grecs, ouvrant ainsi la voie, en plein christianisme, quoique sans le vouloir, au matérialisme des païens. On ne trouve guère, à cette époque, d'écrits polémiques ni de manuels philosophiques dans lesquels cela ne paraisse avec évidence.

Depuis la fin du seizième siècle, on sentait le besoin d'élargir le cercle des connaissances physiques par une observation plus exacte des phénomènes de la nature ; on se plaignait hautement de ce que les savants des siècles antérieurs, négligeant l'observation, s'étaient égarés en toutes sortes de spéculations aussi incertaines que frivoles et stériles. Cette tendance de l'époque avait dans *Bacon de Vérulam* son représentant le plus autorisé. Dans ses divers ouvrages, il ne prend rien tant à cœur que d'indiquer et d'aplanir la voie par laquelle seule on peut arriver, selon lui, à une connaissance vraie et certaine de la nature. Cette méthode consiste à observer sans préoccupation, avec persévérance, les phénomènes naturels, cherchant autant que possible à embrasser tout le domaine de la nature. Lorsque, par le moyen de cette observation, on a découvert les faits, il s'agit pour l'observateur d'écarter avec circonspection ce qui est en eux purement accidentel, pour retenir ce qui se retrouve partout, afin que, découvrant ainsi l'universel dans le particulier, il arrive à connaître les forces de la nature et ses lois. En procédant ainsi, il verra crouler toutes sortes de préjugés et de superstitions que l'ignorance avait engendrés, et il pourra déterminer la nature des choses par des concepts conformes aux idées divines, parce qu'ils auront été pris dans les œuvres créées par Dieu d'après ces idées.

Bacon accuse au contraire l'antiquité d'avoir raisonné *à priori* sur l'essence des choses et sur les lois de la nature, parce qu'elle n'avait qu'une connaissance précaire des faits, et d'avoir affirmé, avec une merveilleuse assurance, selon les formules de la philosophie aristotélicienne, ce qu'elle ne pouvait démontrer. Aussi donne-t-il, pour la physique, la préférence aux Grecs plus anciens sur Platon et Aristote. Repoussant absolument toute matière qui soit informe et sans mouvement, il ne veut reconnaître qu'une matière possédant déjà en germe toutes les forces et toutes les propriétés des corps. Enfin, il parle surtout avec une faveur

marquée des atomes de Démocrite [1]. Néanmoins, Bacon lui-même ne trouve pas le moyen d'expliquer la nature et les effets des êtres naturels, sans admettre dans tous les corps, en dehors de la matière dont ils se composent, quelque chose qu'il appelle *spiritus*, et qu'il regarde comme le principe de leur naissance, de leur subsistance et de leurs opérations. Dans les corps privés de vie, ce sont des *spiritus mortuales*, tandis que dans les corps vivants agissent également, outre ceux-ci, des esprits vitaux (*spiritus vitales*). Il avertit, toutefois, de ne confondre ni les uns ni les autres avec les formes ou entéléchies d'Aristote, ces esprits n'étant autre chose que des substances subtiles, mais corporelles, *semblables à l'air,* quoiqu'ils ne puissent pas être perçus comme lui. Et puis Bacon s'efforce d'expliquer, au moyen de cette hypothèse, divers phénomènes merveilleux de la nature et de la vie humaine. Dans ces explications il semble oublier complétement qu'il avait fait consister lui-même le vice radical de la philosophie naturelle des scolastiques en ce qu'elle ne partait pas de faits constatés par l'expérience, mais s'appuyait uniquement sur des propositions affirmées *à priori* qui ne pouvaient jamais être que de simples conjectures.

655. Gassendi combat avec Bacon l'école péripatéticienne, et tend avec lui au progrès des sciences expérimentales. Cependant, il reconnaît expressément que nous ne pouvons pas atteindre les éléments ou parties constitutives des corps au moyen de la seule observation qui est toujours restreinte aux phénomènes, mais que nous sommes réduits à les connaître et à les prouver par le raisonnement, vérité que Bacon, du reste, ne révoque pas en doute [2]. Gassendi se prononce également en faveur de l'atomisme, et, de même que Bacon avait beaucoup exalté le système de Dé-

[1] *De augm. scient.*, III, c. 4. — *Nov. Org.*, I, a. 51.
[2] *Hist. nat.*, cent. I, n. 98.

mocrite, de même Gassendi a écrit de longues dissertations pour justifier les doctrines d'Épicure. Assurément, il n'admettait pas, comme Épicure, que les atomes soient incréés ni infinis quant au nombre, et encore bien moins qu'ils aient été mêlés ensemble de manière à former les corps, par suite d'un dérangement survenu par hasard dans leur mouvement primitif. Dieu, dit-il, les a créés dès le commencement, et en a fait aussitôt divers corps. Mais, pour que ces atomes deviennent des corps, et des corps de diverses espèces, il suffit, d'après Gassendi, qu'ils soient combinés ensemble en certaines manières différentes. Il regarde la pesanteur comme un effet de forces inhérentes aux atomes, en vertu desquelles ils s'attirent, s'unissent ou se repoussent et se meuvent diversement, et comme en outre leur figure et leur quantité sont différentes, on comprend, selon lui, comment les corps, par les combinaisons diverses de diverses sortes d'atomes, reçoivent les différentes propriétés que nous constatons en eux et qui ne sont que les effets des atomes réunis. Pour citer des exemples, la chaleur provient du mouvement rapide d'atomes pointus, le froid résulte du ralentissement de ce mouvement; les corps sont humides, si de petits espaces séparent les atomes, secs si leur union est dense. La matière première consiste donc dans ces atomes homogènes, tandis que leur forme résulte de leurs diverses combinaisons. Quoique cette composition soit essentielle aux corps, puisqu'elle explique leur manière d'être distinctive, cependant elle n'appartient pas à leur substance qui ne consiste que dans les atomes mêmes. Les substances naturelles ne peuvent donc être engendrées qu'en ce sens que les atomes d'un corps sont combinés d'une autre manière, et que peut-être certains atomes ont été écartés et d'autres attirés; pareillement la destruction d'une substance ne consiste que dans la dissolution d'une combinaison antérieure.

Mais, bien que, d'après Gassendi, les atomes eux-mêmes

soient déjà des corps comme ayant une certaine extension et une figure, cependant nous ne devons pas, et c'est une observation qu'il ne faut pas perdre de vue dans son système, les concevoir comme doués des qualités par lesquelles nous distinguons les corps. Gassendi rejette ainsi les atomes hétérogènes d'Anaxagore, et même il blâme les anciens philosophes grecs qui, tout en admettant une matière première homogène, lui attribuaient les propriétés de quelque élément, par exemple de l'eau ou du feu. Les atomes de Gassendi n'ont pas d'autres propriétés que d'être étendus dans l'espace, mais de remplir cet espace de telle façon qu'ils ne laissent point d'intervalles et que par conséquent ils ne puissent être divisés par aucune force de la nature. Cette solidité, qui n'est autre chose, selon lui, que la corporéité dans le sens éminent du mot, constitue proprement leur essence. Les atomes ne peuvent être les éléments constitutifs des corps, c'est-à-dire recevoir, selon leurs diverses combinaisons, toutes les qualités des corps, que parce qu'en dehors de cette solidité ils n'ont pas d'autres qualités [1].

656. Si vivement que Gassendi et Descartes se soient combattus l'un l'autre, la différence de leurs doctrines n'est pas de haute importance, surtout si on les considère dans leur contraste avec d'autres systèmes. Comme on sait, Descartes divisait tous les êtres créés en deux classes, en substances étendues et en substances pensantes. Par conséquent, lorsqu'il fait consister dans l'étendue l'essence des corps, il semble avoir voulu dire seulement dans le principe que cette propriété est la seule dans laquelle s'accordent tous les divers corps. Car, pour démontrer sa thèse, il fait voir qu'un corps, par exemple une pierre, peut perdre toutes ses autres propriétés, sa dureté, sa couleur, sa pesanteur, sa chaleur, etc., sans qu'il cesse d'être corps, parce qu'il reste toujours quelque chose d'étendu dans l'espace. Mais bientôt

[1] Tom. I, *Phys.*, sect. I, lib. III. — Cf. lib. VI, c. 1.

il se laisse aller à cette assertion étrange que corps et étendue ou espace sont une seule et même chose, et qu'ils ne sont distincts que dans notre façon de les concevoir [1]. Habitué aux abstractions mathématiques, il ne s'apercevait pas que la simple extension en longueur, largeur et profondeur, quoiqu'elle puisse former un corps mathématique, ne constitue pas pour cela un corps physique. Encore donc qu'il eût soutenu, à bon droit, contre Aristote que l'étendue n'est pas simplement un accident nécessaire des corps, mais appartient à leur essence même, toutefois il aurait dû conclure du principe qu'il invoque si souvent : « le néant ne peut être étendu, » que le corps doit être quelque chose indépendamment de son extension, savoir, une réalité qui est étendue.

En partant de la définition qu'il donne du corps, Descartes devait conclure que l'idée d'un espace vide implique contradiction. Gassendi prétendait, au contraire, qu'il n'y a pas de corps sans espaces vides ; car les atomes, d'après lui, se distinguent précisément des corps mêmes en ce que ces derniers ont des intervalles vides (des pores) et que par là-même ils sont divisibles. Toutefois, comme il ne reconnaît pas non plus dans les atomes d'autres propriétés essentielles que l'étendue et l'indivisibilité, et comme il dit, en outre, qu'à cause de ces propriétés, les atomes sont des substances corporelles, non dans un sens quelconque, mais dans le sens éminent du mot, il s'ensuit que, d'après Gassendi, l'essence du corps consiste à occuper un espace, et que cette essence n'existe parfaitement que là où l'espace est tellement rempli qu'aucune partie n'en reste vide.

Descartes, de son côté, rejette à la vérité les atomes, mais seulement en tant qu'on les supposerait indivisibles. Toute

[1] Non in re differunt spatium sive locus internus et substantia corporea in eo contenta, sed tantum in modo, quo a nobis concipi solet. Revera enim extensio in longum, latum et profundum, quæ spatium constituunt, eadem plane est cum illa, quæ constituit corpus. (*Princ. phil.*, p. II, pr. 11.)

chose étendue, dit-il[1], est nécessairement divisible, sinon par les forces de la nature, du moins par la toute-puissance de Dieu. Cependant Gassendi n'attribuait pas non plus aux atomes une indivisibilité absolue ; et Descartes soutenait comme lui que toutes les substances corporelles se composent de petits corpuscules imperceptibles, identiques quant à l'être et différant seulement par la quantité et la figure. Le dernier reconnaît trois espèces d'atomes : les uns ressemblent à une fine poussière, d'autres sont sphériques, d'autres enfin, plus grossiers, ont diverses formes. Nous n'avons pas besoin d'exposer ici comment il explique la formation de ces éléments du monde corporel au moyen de tourbillons ou de mouvements circulaires rapides que Dieu aurait imprimés à la masse qui remplissait primitivement l'espace ou mieux qui était l'espace même du monde[2]. Par ce mouvement, les éléments les plus fins auraient formé le soleil et les étoiles fixes, les atomes sphériques auraient donné naissance à l'éther ou au ciel ; enfin les éléments plus grossiers composeraient la terre et les autres planètes avec tous les corps qu'elles renferment. Mais comment ces éléments homogènes, tout en différant par la quantité et la figure, peuvent-ils faire naître les corps les plus divers ? C'est ce que Descartes, comme Gassendi, explique par le mouvement en vertu duquel les éléments sont unis ou séparés et agissent les uns sur les autres de la manière la plus variée, avec cette différence, toutefois, que Descartes n'admettait aucune pesanteur ou force motrice dans les éléments mêmes, mais qu'il faisait dériver tout mouvement du mouvement originel que Dieu aurait imprimé à la masse inerte du monde par le moyen des tourbillons dont nous avons parlé plus haut[3].

[1] *Princ. phil.*, p. II, pr. 20.
[2] *Princ. phil.*, p. III, pr. 46 et ss.
[3] Que son système ne diffère de l'atomisme dont Bacon et Gassendi étaient partisans que dans les points indiqués, c'est ce que Descartes

Si l'on appelle mécanique la science des corps, qui prétend expliquer tous les phénomènes de la nature par le simple mouvement de masses homogènes conformément aux lois de la mécanique, cette dénomination convient, dans le sens le plus plein du mot, au système de Descartes sur la nature. Car, comme il le déclare à plusieurs reprises, la substance de tous les corps est une masse absolument morte et inerte à laquelle le mouvement est imprimé du dehors. Tous les êtres de la nature ne peuvent donc être pour lui que des machines construites avec un art infini par la sagesse divine. Gassendi regardait au moins la pesanteur et le mouvement comme quelque chose d'intrinsèque aux atomes, et montrait ainsi, d'une certaine manière, pour l'explication de la nature, le besoin de cet autre système qu'on oppose au mécanisme sous le nom de *dynamisme*. Toutefois le dynamisme fit un pas bien plus décisif dans la *monadologie* de Leibnitz.

657. Ce philosophe, se mettant en contradiction complète avec Descartes, voulait avant tout que, dans l'étude de la nature, on ne se contentât point des seules lois des mathématiques pures, mais qu'on fît aussi intervenir les principes de la métaphysique, particulièrement le principe de la raison suffisante. Pour expliquer les phénomènes et par eux la nature des corps, disait-il, ce n'est pas assez de considérer

déclare lui-même vers la fin de son ouvrage. Nous ne rejetons pas, dit-il, le système de Démocrite, parce qu'il regarde les corps perceptibles aux sens comme composés d'éléments qui ne peuvent être perçus par aucun sens, quoiqu'ils diffèrent par leur quantité, leur figure et leur mouvement : « sed rejecta est (hæc philosophandi ratio) primo, quia illa corpuscula indivisibilia supponebat, quo nomine etiam ego illam rejicio : deinde quia vacuum circa ipsa esse fingebat, quod ego nullum dari posse demonstro : tertio quia gravitatem iisdem tribuebat, quam ego nullam in ullo corpore, cum solum spectatur, sed tantum quatenus ab aliorum corporum situ et motu dependet atque ad illa refertur, intelligo : ac denique, quia non ostendebat, quo pacto res singulæ ex solo corpusculorum concursu orirentur, » etc. (*Princ. phil.*, p. IV, pr. 202.)

dans les corps la masse étendue ou en général le principe matériel, mais il faut chercher à connaître les *forces* qui opèrent en eux et le *principe formel* qui les contient. Mais, outre ces principes qui résident au dedans de chaque corps, la matière et la forme, il faut encore considérer les causes qui sont hors de lui, savoir, la cause *efficiente* et la cause *finale*, autrement on ne découvrirait jamais la raison suffisante des phénomènes de la nature, et l'on ne satisferait pas aux exigences de la science véritable, de comprendre par leurs causes les faits constatés.

Voilà pourquoi Leibnitz fait observer contre Descartes que, quoique nous ne puissions pas concevoir le corps sans étendue, celle-ci ne peut nullement constituer la substance du corps même. L'étendue, dit-il, présuppose comme son sujet une réalité qui soit étendue, et cette réalité doit avoir une nature déterminée dont l'étendue ne peut être la cause. L'étendue seule ne suffit même pas pour expliquer la première force, commune à tous les corps, en vertu de laquelle ils résistent aux influences du dehors. Si donc le corps était seulement ce que voit en lui Descartes, les lois mêmes du mouvement ne trouveraient plus aucune application, et, pour citer un exemple, le plus petit corps entraînerait irrésistiblement avec lui-même les corps les plus grands qu'il rencontrerait dans son mouvement. En se fondant sur les mêmes raisons, Leibnitz regarde l'atomisme comme un système absolument insuffisant pour l'explication de la nature. Ou bien, dit-il, quelle raison pourrait-on donner de la résistance que les atomes opposent à toute force qui pourrait les diviser ? Toute chose étendue, si petite qu'on la suppose, doit être regardée comme divisible, et c'est un pur caprice de poser des limites à cette divisibilité, en concevant comme indivisibles ou comme atomes les éléments constitutifs des corps. —Mais, répliquera-t-on ici, la divisibilité à l'infini n'est pas moins absurde et ne peut pas plus satisfaire le philosophe ; car avec cette

divisibilité, l'être du corps se volatilise en quelque sorte au point qu'il ne garde plus aucune consistance. — Cela est vrai, répond Leibnitz, et c'est pourquoi il est impossible d'expliquer le composé autrement que par le simple, la pluralité divisible autrement que par l'unité indivisible.

Cette considération conduisait Leibnitz à sa théorie des monades. Selon lui, les *monades* sont des substances simples qui ne peuvent ni émaner de quelque autre substance, ni être détruites par la dissolution, et par conséquent ne peuvent être créées ni détruites que par la toute-puissance de Dieu. Quoique par rapport à l'espace, elles soient comme des points mathématiques, toutefois elles ne sont pas vides de réalité, mais des principes substantiels de l'être et de la vie, par conséquent de véritables entéléchies[1]. Tandis que Descartes ne considérait tous les êtres de la nature, même les animaux, que comme des machines qui reçoivent leur mouvement du dehors, Leibnitz, au contraire, refusait d'admettre dans toute la nature rien qui fût mort ou inerte. Tous les corps, même ceux que nous appelons inanimés, et toutes les parties qu'ils renferment, se composent, d'après lui, d'une multitude innombrable de monades, toutes douées d'activité interne[2]. Cependant, si par cette hypothèse Leibnitz semblait avoir placé dans les corps mêmes la raison suffisante ou le principe des opérations et des changements que nous remarquons en eux, ce n'est, il faut le dire, qu'une pure illusion. D'ailleurs, il devait échouer contre la difficulté la plus sérieuse, celle d'expliquer l'être qui distingue

[1] Monades non sunt atomi molis, sed substantiæ, nempe unitates reales, quæ fontes existunt actionum appellarique recte possunt Entelechiæ itemque formæ substantiales vi activa perceptionis præditæ sintque adeo τὰ πρῶτα δεκτικὰ τῆς ζωῆς. (Tom. II, *Princ. phil.*, § 1, 2.)

[2] Liquet itaque in minima portione materiæ dari mundum creaturarum viventium, animalium, entelechiarum et animarum, nihil ergo incultum, nihil sterile, nihil mortuum datur in universo. (*Princ. phil.*, § 69.)

les corps, la *matérialité*, ainsi que l'activité qui lui correspond. Loin de diminuer cette difficulté par des restrictions sages, il l'augmente en n'attribuant aux monades d'autre activité que la perception et l'appétit, et en leur refusant, pour la même raison, la faculté d'influer les unes sur les autres de manière à se modifier mutuellement. Pour expliquer, néanmoins, comment ces monades, n'agissant qu'en elles et pour elles, se combinent de manière à former des corps et parviennent en eux à une opération commune, Leibnitz eut recours à la singulière fiction d'une harmonie préétablie par Dieu. Au moment de la première constitution du monde, Dieu aurait eu égard aussi bien à la nature qu'à l'activité intime de toutes les monades et les aurait ordonnées de telle façon que les changements, produits par chacune en soi et pour soi, correspondent parfaitement aux changements qui ont lieu dans les autres, si bien que les unes nous semblent être les causes des autres[1].

Or, quand même nous voudrions nous contenter de cette influence réciproque purement apparente ou, si l'on veut, idéale des corps, nous aurions encore à demander comme ces monades innombrables dont chaque corps serait composé peuvent former, quant à l'être, cette unité que nous ne pouvons pas refuser aux êtres de la nature. N'est-ce pas une chose absolument impossible que des monades, qui ont chacune une activité propre, procédant d'elle-même et se consommant en elle-même, puissent devenir une même substance? Leibnitz en convenait, et niait, sans autres motifs, l'unité substantielle des corps : comme pour lui le corps est *ens per aggregationem*, il est aussi *unum per accidens*. Et quoiqu'il admît, au moins dans les corps organiques, une monade qui fût comme le centre de toutes les autres, les dominant toutes par sa perfection supérieure (dans l'homme la substance spirituelle de l'âme, dans les

[1] *Princ. phil.*, § 51 et ss.

animaux l'âme sensitive), cependant il ne faisait pas consister cette domination, que la monade centrale exerce sur les autres qui forment son corps, dans une influence physique, mais seulement dans l'harmonie entre les opérations et les changements des unes et des autres. Chaque monade est et reste toujours un monde complet en lui-même et isolé de tout le reste. Il ne peut donc nullement être question ici d'une unité réelle de l'être et de la vie ; aussi Leibnitz veut-il qu'on parle, non pas tant d'une union, que d'un accord ou d'une conformité de l'âme avec le corps [1].

658. Quoique la théorie des monades, telle qu'elle fut élaborée par Leibnitz, n'ait guère survécu à son auteur, quoique celui-ci l'ait représentée plus tard lui-même comme un jeu de l'imagination, néanmoins, bien des savants persistèrent dans la première idée de ce philosophe et continuèrent à enseigner que les corps se composent, non d'atomes, mais d'éléments simples ou inétendus. Au lieu d'attribuer à ces éléments une activité perceptive et appétitive, ils ne les supposaient doués que de forces par lesquelles ils peuvent agir les uns sur les autres, notamment s'attirer et se repousser réciproquement. Mais, en cherchant à expliquer la formation et les vicissitudes des corps par l'action de ces forces en vertu de lois mathématiques, ils perdaient de vue la thèse la plus importante dans la conception dynamique de la nature, et sur laquelle Leibnitz avait le plus insisté. Aussi ne se distinguaient-ils des atomistes, de ceux du moins qui attribuaient aux atomes, avec Gassendi, une certaine force motrice, que sur une seule question, savoir, si les premiers éléments des corps sont étendus ou non.

[1] Ex his principiis explicari potest unio aut potius conformitas animæ et corporis organici : nam anima quidem suas sequitur leges, et corpus itidem suas; conveniunt vero inter se vi harmoniæ inter omnes substantias præstabilitæ, quoniam omnes sunt repræsentationes universi. (*Princ. phil.*, § 78.)

D'autres questions plus importantes n'étaient même pas touchées par eux, ou ils leur donnaient une solution aussi incomplète que l'avaient fait les atomistes. Les êtres de la nature, bien que, par diverses gradations, ils se rapprochent les uns des autres, se distinguent en beaucoup d'espèces parfaitement déterminées. Suffit-il donc, pour expliquer cette diversité, d'admettre une composition variée des éléments matériels avec certaines forces dont l'action varie selon la diversité de cette composition, ou bien n'est-il pas nécessaire, surtout pour les substances organiques, de faire intervenir, outre la base matérielle, des principes substantiels qui déterminent leur être spécifique? En général, les productions de la nature peuvent-elles s'expliquer par un mouvement imprimé aux éléments constitutifs des corps en vertu de lois mécaniques, ou ne faut-il pas admettre, dans les corps, des forces agissant d'après certaines idées et tendant à des fins déterminées? Telles étaient les questions qui furent mises sur le premier plan dans la lutte de la scolastique moderne contre Gassendi et Descartes, comme elles l'avaient été autrefois dans l'école péripatéticienne. Voyons comment elles ont été traitées dans le dynamisme moderne dont Kant est l'auteur.

659. Pour donner à la science de la nature un fondement métaphysique, Kant cherche, avant tout, à déterminer nettement l'idée de son objet, c'est-à-dire de la matière ou de l'être corporel [1]. Il part de ce principe, que le caractère fondamental de tout être corporel consiste dans le mouvement. Car nous appelons corporel ce qui influe sur les sens extérieurs; or cette influence n'est possible que par un mouvement quelconque. Kant croit donc pouvoir déterminer le concept de la matière d'une manière complète, en la considérant, suivant les quatre catégories, d'une part comme

[1] *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.* (Principes métaphysiques de la science de la nature.)

mobile, d'autre part comme force motrice. Pour nous, la manière dont il applique la catégorie de la qualité présente le plus d'intérêt [1]; car les notions que Kant croit obtenir, par elle, sur la double force primitive de toutes les choses corporelles sont devenues le fond du dynamisme moderne.

Les corps non-seulement existent dans l'espace, mais le remplissent, c'est-à-dire l'occupent tellement qu'aucun autre corps ne peut pénétrer dans le même espace. Cette propriété générale des corps, qu'on appelle d'ordinaire impénétrabilité, suppose, d'après Kant, deux forces motrices opposées. Un corps, dit-il, ne peut résister à un autre qui veut envahir sa place que s'il possède la force de le mouvoir dans une direction opposée, et par conséquent ou de l'éloigner, ou au moins de le faire rentrer en repos. Aussi les parties d'un même corps ne sont-elles, dans l'espace qu'il occupe, placées les unes hors des autres, que parce que toutes sont douées de cette force répulsive. *Cette force de répulsion*, en tant qu'elle maintient les unes en dehors des autres les parties dont se compose un corps, est *force extensive* ou principe de l'extension. Cependant on ne comprendrait pas l'étendue, s'il n'y avait dans les corps que des forces répulsives ; car les corps ne sont étendus que si leurs parties, quoique les unes en dehors des autres, sont toutefois réunies dans une portion déterminée de l'espace. La force de répulsion, si elle était seule, tendrait à éloigner de plus en plus les parties d'un corps les unes des autres et à les disperser à l'infini. Il faut donc, selon Kant, supposer dans la matière une force opposée à cette vertu de résistance, la force de faire mouvoir d'autres corps vers soi, c'est-à-dire de les *attirer*. L'action opposée de ces deux forces explique seule que le corps puisse remplir un espace. Or, c'est précisément parce que la force de répulsion et la force d'attraction sont opposées l'une à l'autre, qu'elles ne

[1] *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, part. II *Dynamik*.

peuvent pas être ramenées à une autre force dont elles procéderaient, mais qu'elles doivent être considérées comme des forces élémentaires. D'après Kant, tout ce que nous savons sur la nature de la matière, c'est donc qu'une double force de répulsion et d'attraction agit en elle.

660. Or, ici se présente spontanément cette question : *en quoi* ces forces existent-elles et opèrent-elles, ou quel est leur *substratum?* Car enfin les forces qui impriment le mouvement ne constituent pas le corps proprement dit, mais c'est plutôt ce qu'elles meuvent, c'est-à-dire les parties qui se repoussent et s'attirent mutuellement. Nous ne connaissons donc vraiment, ce semble, la nature de la matière que si nous comprenons la nature intime de ce *substratum* et par lui les forces motrices des corps. Mais nous ne devons pas perdre de vue que la philosophie de Kant nous refuse le droit de poser cette question ; car ce serait scruter la nature intrinsèque des choses, tandis que, d'après les premiers principes du criticisme, c'est une connaissance complétement inaccessible pour notre pensée. Nous ne savons qu'une seule chose, c'est que nous recevons des impressions de ce qui est hors de nous ; mais la manière dont nous nous représentons les choses par suite de ces impressions, c'est-à-dire, leur manifestation en nous, dépend de la constitution de notre faculté de connaître. Si donc les corps nous paraissent étendus, cela vient uniquement de ce que la forme qui sert de fondement à toutes les perceptions des sens externes consiste dans l'*intuition* de l'espace ; et si nous devons concevoir dans les choses étendues la double force d'attraction et de répulsion, cela tient encore uniquement aux lois auxquelles notre entendement est soumis pour la conception et le développement des représentations sensibles. Au reste, il nous est absolument impossible de savoir ce que sont en elles-mêmes les choses distinctes de nous. Aussi doit-on entendre par la nature (dans le sens matériel) non pas les choses mêmes, mais leurs phénomènes, c'est-à-

dire, les représentations sensibles que nous en avons, et l'ordre de la nature (la nature prise formellement) n'est autre chose que l'ordre et l'enchaînement de ces représentations d'après certaines lois inhérentes à notre entendement[1]. De là Kant déduit ce paradoxe bien connu, que l'entendement n'emprunte pas les lois de la nature à la nature même, mais, au contraire, les lui impose.

Par sa théorie, Kant croit aussi pouvoir faire disparaître la contradiction que semble impliquer la divisibilité de la matière à l'infini. On démontre en mathématiques, dit-il, que tout espace et, par conséquent, tout corps qui le remplit sont divisibles à l'infini. Et comme le tout doit contenir les parties dans lesquelles on peut le diviser, il s'ensuit que tout espace et tout corps se composent d'un nombre infini de parties. Mais voilà ce qui est une contradiction manifeste et insoluble, si l'espace et la localité des corps existe, non pas simplement dans nos représentations, mais dans la réalité. Qu'est-ce, en effet, qu'un nombre infini, si ce n'est un nombre qui n'est pas ni ne peut être complet? Or, dans l'hypothèse dont nous parlons, les parties de l'espace et d'un corps formeraient un nombre infini complet, c'est-à-dire, existant comme infini. Au contraire, si l'on admet que les choses mêmes n'existent pas dans l'espace, mais que nous les concevons seulement comme existant dans l'espace, la contradiction cesse aussitôt d'exister. Car alors, ce ne sont plus les choses, mais seulement nos représentations qui sont divisées, c'est-à-dire nous concevons, par des représentations qui se succèdent indéfiniment, des parties d'espace de plus en plus petites. Mais, comme cette division n'est jamais achevée, elle n'implique pas qu'il y ait dans le tout un nombre infini de parties; car les parties

[1] *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysique* (Prolégomènes à la métaphysique de l'avenir). §§ 37, 38. Cf. la préface de l'ouvrage cité plus haut : *Metaphysische Anfangsgründe,* etc.

ne se forment que par la division et n'existent qu'en elle [1].

661. Si une telle solution de cette contradiction apparente ne peut avoir de valeur que pour ceux qui adoptent l'idéalisme de Kant, on ne peut pas en dire autant des assertions de ce philosophe sur les forces de la nature, car ces forces, selon lui, ne sont pas purement mécaniques, mais elles sont plastiques et tendent dans leur activité à certaines fins. — Tant que nous raisonnons sur la nature uniquement d'après les concepts nécessaires qui existent *à priori* dans l'entendement, nous pouvons sans doute connaître les lois générales de ses opérations, mais nous ne pouvons aucunement définir les lois spéciales d'après lesquelles nous jugeons de ses phénomènes si variés. Les espèces presque innombrables que forment les êtres de la nature ont chacune leur manière d'être et leur opération déterminées; leur naissance et leur destruction, non-seulement diffèrent selon la nature de chacune, mais encore dépendent de bien des influences et de bien des conditions externes. A cette variété se joint une régularité non moins grande, car toutes ces diverses espèces non-seulement sont sujettes aux lois générales ou au mécanisme de la nature, mais encore chacune dépend, pour son origine, son existence et son opération, de certaines règles particulières qui correspondent à sa nature, et c'est seulement par la détermination de ces règles que la science de la nature peut être obtenue. Pour que nous puissions apprécier ainsi les choses multiples dont nous avons l'expérience, il faut qu'il y ait dans la nature une certaine aptitude ou proportion à ses fins, une convenance non-seulement *relative*, consistant en ce qu'une chose soit destinée à en servir une autre, mais encore *interne*. Cette convenance interne consiste, d'abord, en ce que toutes les parties d'une chose ne sont possibles, pour leur existence

[1] *Metaph. Anfangsgründe.* Dynamik.

comme pour leur nature, qu'en vertu d'une relation au tout, en sorte qu'elles ne peuvent être définies que par l'idée du tout. Toute œuvre d'art possède cette convenance, cette proportion avec sa fin ; mais elle doit son existence à une cause distincte qui façonne et combine les parties, guidée par l'idée du tout. Dans la nature, au contraire, nous trouvons des êtres qui s'engendrent eux-mêmes en vertu d'une telle tendance vers leur fin, qui par conséquent peuvent être considérés en même temps comme la cause et comme l'effet d'eux-mêmes. Un arbre, par exemple, non-seulement engendre d'autres arbres, en sorte que comme espèce il est toujours cause et effet de lui-même, mais encore, en développant le germe qui le contient, il se forme lui-même d'une manière qu'on peut comparer à la génération. Le principe vital, opérant en lui, façonne la matière que lui fournit la nature, de telle sorte que cette matière reçoit les qualités spécifiques qui distinguent ce principe, et il forme ensuite, de cette même matière, les diverses parties : racines, tronc, branches, rameaux et feuilles, qui non-seulement sont liées les unes aux autres, mais encore dépendent les unes des autres. L'organisme de la nature consiste précisément en ce que non-seulement les parties trouvent dans leur tout le but qu'elles doivent atteindre, mais encore qu'elles se produisent, se façonnent et se conservent mutuellement. C'est donc un organisme qui ne s'explique pas au moyen des lois mécaniques, et qui ne peut être imité par l'industrie humaine, quelques efforts qu'elle fasse dans ce but [1].

Kant dit, à la vérité, que nous sommes en droit d'étendre à toute la nature cette activité finale qui est manifeste dans les êtres organiques, et par conséquent de concevoir, dans tous ses produits, non des forces purement mécaniques, mais aussi des forces plastiques ; toutefois, il ne cesse de

[1] *Critik der Urtheilskraft.* (Critique de la faculté de juger.) §§ 62-65.

rappeler que,—suivant son criticisme,—quoique cette conception *téléologique* de la nature soit un besoin pour nous, rien ne nous en garantit la vérité objective. En effet, comme il nous est impossible de ramener beaucoup de choses particulières, que nous connaissons par l'expérience, à ces lois générales qui dérivent des concepts de l'entendement, le *jugement* (la faculté de juger) a besoin, pour mettre de l'unité dans cette variété, d'une autre loi ou d'un autre principe qu'il ne peut emprunter à l'expérience dont il veut expliquer par ce moyen la variété. Il faut, au contraire, que ce principe se trouve *à priori* dans la faculté de juger, pour rendre possible la connaissance de la nature. Or ce principe dont l'esprit se sert dans ses jugements sur les choses particulières n'est autre que la pensée exposée plus haut sur la propriété que possède la nature de tendre par son activité à des fins. De même donc que les intuitions pures d'espaces et de temps existeraient *à priori*, comme des conditions de la perception sensible, et les concepts purs comme des conditions de nos raisonnements sur les choses perçues, de même ce principe du jugement serait donné *à priori* comme une condition sans laquelle nous ne pourrions connaître la nature. En vertu de la constitution de notre intelligence, nous devons juger, il est vrai, que certains êtres de la nature ne sont possibles que par des causes qui agissent d'après des idées et en vue de certaines fins; mais il faut bien nous garder d'affirmer pour cela qu'il y ait réellement dans la nature une telle activité finale. D'après Kant, cette affirmation ne serait pas plus légitime que si nous attribuions aux choses l'existence réelle dans l'espace et le temps, encore qu'il nous soit impossible de les concevoir autrement que dans l'espace et le temps[1].

662. Bien donc que Kant découvre ici, comme partout

[1] *Critik der Urtheilskraft*, § 71 et ss.

ailleurs, uniquement ce que nous devons penser, et non ce que nous devons tenir pour vrai, cependant ce n'est pas un mérite médiocre d'avoir montré comment les lois de notre intelligence nous forcent de concevoir la nature. Aussi les idées de Kant ont-elles, de fait, prévalu dans la nouvelle philosophie de la nature. C'est une thèse généralement admise de nos jours qu'on ne peut, avec Descartes, regarder la nature comme une masse morte et inerte qui soit divisée et mise en mouvement par le dehors. Ceux-là mêmes qui n'ont pas su s'élever au-dessus des atomes, cherchent au moins à se rapprocher, autant que possible, du système dynamique, et beaucoup de physiciens ne parlent de rien tant que de forces et de lois. Toutefois, si d'une part, pour définir l'essence des corps, ils vont plus loin que Kant, d'autre part, il n'est pas rare qu'ils laissent de côté ce que ce philosophe avait enseigné sur l'activité finale de la nature. Pour ces savants modernes, les corps ne sont que des espaces remplis de forces d'expansion et d'attraction, et comme il est possible de concevoir ces forces combinées en diverses proportions, et par conséquent, comme il peut y avoir une grande variété dans leur composition, ils croient que cela suffit pour expliquer la différence spécifique des corps, opinion que Kant n'admettait pas. Mais ce qui distingue cette théorie de la nature, c'est que la matière n'est plus considérée comme le sujet des forces, mais qu'on regarde les forces mêmes comme l'essence des corps, en sorte que l'élément matériel n'est plus qu'un simple effet ou phénomène des forces. De cette manière le monde des corps n'est plus, précisément en tant que corporel, qu'un monde d'apparences. Nous ne pouvons plus parler de choses étendues, divisées ou configurées d'une certaine façon, etc., mais seulement d'effets ou de phénomènes de forces qui apparaissent à nos sens comme extension, division ou figure.

663. La philosophie de l'identité, qui se vante d'avoir

donné la dernière perfection à la science dynamique de la nature, croit triompher sans peine de difficultés semblables. Elle connaît la manière de transformer, par la puissance de la négativité, en matière vraie et palpable non-seulement des forces telles que les admettent les dynamistes, mais encore l'idée absolue elle-même. Dans cette philosophie, comme nous l'avons vu, la formation du monde, ou ce qu'elle nomme création, consiste avant tout en ce que l'*idée* (et par là elle entend l'Absolu), par une déchéance d'elle-même ou de sa pure simplicité, se fractionne ou se divise et arrive ainsi à un démembrement infini d'elle-même. Si nous considérons ce morcellement dans sa généralité comme une simple juxtaposition de parties sans lien et sans détermination, nous n'avons encore rien que l'espace pur. A l'espace pur correspond, comme négativité (comme négation de lui-même), le point pur qui produit les déterminations de l'espace, les lignes et les superficies. Or, en tant que le point est posé pour lui-même, indépendamment de l'espace, il doit être regardé comme principe constitutif du temps. Lors donc que l'espace se transforme en temps qui, comme point, est son contraire, et qu'il procède de nouveau du temps comme étant déterminé par lui, nous obtenons le mouvement comme unité de l'un et de l'autre. Or le mouvement, comme une réalité qui se manifeste ou apparaît, constitue la matière [1]. — On voit par là en quel sens l'école hégélienne soutient que les choses ne sont dans l'espace que parce qu'elles sont non-seulement dans l'espace, mais encore dans le temps. — Mais examinons sous quel aspect cette philosophie présente les forces fondamentales par lesquelles se manifeste la matière.

Kant avait montré seulement, disent les partisans de cette philosophie, que ni la répulsion ni l'attraction ne suffisent à elles seules pour constituer la matière, mais il au-

[1] Hegel, *Encyclopédie,* § 253 et ss.

rait dû faire voir, en outre, que l'une ne peut point exister sans l'autre, et que par conséquent ces deux forces, si on les concevait séparées, s'excluraient essentiellement. Voici pourquoi. La répulsion, considérée en elle-même, tend à produire la distance locale, et son produit est l'espace vide. Cet espace vide étant produit, elle cesse nécessairement d'agir; car dans l'espace vide il n'y a plus rien qui puisse être éloigné. Mais il y a plus : dès le principe elle suppose une limitation; car que repoussera-t-elle, s'il n'y a rien qui lui résiste? Considérée à part, elle n'est d'abord et immédiatement que l'espace vide même, c'est-à-dire elle n'est pas encore répulsion. — Comme la répulsion tend à poser la distance locale, l'attraction cherche au contraire à supprimer cette distance, et, comme le résultat de l'une est l'espace vide, le résultat de l'autre est le point. Dans le point, la distance dans l'espace est supprimée, et par suite toute attraction est devenue impossible. Donc, sans répulsion, l'attraction ne peut exister. D'où il suit non-seulement que ces deux forces originelles se limitent extérieurement l'une l'autre, mais encore que l'une ne peut point exister sans l'autre. Leur unité est donc une unité essentielle qui produit et motive leurs relations mutuelles, transformant ainsi ces forces en *moments* ou principes constitutifs [1].

Déduisant ainsi les concepts de concepts au moyen de l'opposition, la méthode absolue continue à transformer en nature l'idée se manifestant ou s'extériorant elle-même. Elle devient matière inerte, pesante; puis se transforme, dans un sens opposé, en lumière, en chaleur, en magnétisme et en électricité, jusqu'à ce qu'elle reçoive sa dernière détermination ou qu'elle complète son individuation, par le procédé chimique, dans la totalité concrète du corps. Mais,

[1] Schaller, *Geschichte der Naturphilosophie.* (Histoire de la philosophie de la nature.) Tom. II, p. 220.

niant de nouveau son individuation, elle commence à rentrer de nouveau en elle-même ; parcourant par degrés la triple phase de l'organisme géologique, de la vie végétative et de la vie animale, elle s'élève jusqu'à la *subjectivité,* c'est-à-dire, en s'individualisant elle se transforme en êtres capables de connaissance. Alors elle peut devenir objet pour elle-même. Mais, tant qu'elle est seulement individuelle, c'est-à-dire tant qu'elle connaît seulement au moyen des sens, sa subjectivité doit être regardée comme incomplète. Le particulier comme tel doit être supprimé, et il faut le concevoir dans son identité avec l'universel. C'est ce qui a lieu dans le *concept*, dans laquelle l'idée passe de la substantialité, qui distingue la nature, à la subsistance qui caractérise l'esprit. La nature dans son universalité concrète est donc opposée, comme un concept objectif, à l'esprit et au concept subjectif; mais la vie de l'esprit se complète, lorsque, supprimant encore cette opposition, il reconnaît son identité avec la nature et le monde comme étant posé par lui. C'est ainsi qu'il obtient la subsistance en soi et pour soi, et devient l'Esprit absolu dans lequel l'idée, rentrée en elle-même après sa complète révolution, trouve son repos.

664. Günther a cru devoir emprunter à la philosophie de Hegel aussi bien le principe qui sert de fondement à ce dernier système, que la manière de le développer, afin de combattre l'ennemi avec ses propres armes [1]. Comme nous le savons déjà, il accepte le principe que tout être est destiné à parvenir à la conscience de soi-même. Or, pour Günther, le monde des corps tout entier ne constitue qu'une seule substance, et tout mouvement et toute vie qui se trouvent dans ce monde s'expliquent par ces efforts que fait cette substance unique de la nature pour arriver à la conscience d'elle-même. La substance finie ne peut sortir de

[1] *Eur. u. Her.*, p. 176 et ss. — *Janusk.*, p. 27 et ss.

son indétermination primitive pour passer à l'activité vitale qu'en vertu de la réceptivité par laquelle elle est sujette aux influences externes, et de la spontanéité par laquelle elle réagit contre ces influences. Mais, pour que la substance parvienne à la conscience d'elle-même, il faut qu'elle soit opposée à elle-même comme une autre substance (comme objet), de manière que, supprimant ensuite cette opposition, elle se connaisse comme identique avec cet objet. L'esprit humain peut saisir cette identité, parce que, étant excité à agir, son essence reste indivise, tout en recevant le double phénomène de l'action et de la passion (n. 85). La substance unique qui formerait la nature est, au contraire, divisée en elle-même en vertu des diverses phases qui se distinguent en elle, tellement que, par une émanation partielle, elle entre dans une opposition substantielle avec elle-même. Ainsi, comme son unité n'existe plus d'aucune manière, elle ne peut jamais se percevoir ou se trouver dans une telle unité, c'est-à-dire elle ne peut jamais parvenir à la conscience d'elle-même. Néanmoins elle est destinée, comme substance, à parvenir à une certaine connaissance d'elle-même, à se rendre par conséquent objet et sujet, en vertu de son activité vitale. Qu'elle ne soit capable de cela que par une division ou fraction de son essence, par une certaine *extériorațion* d'elle-même, c'est ce qui constitue sa *matérialité;* mais, comme elle s'extériore ainsi pour se retrouver elle-même, et comme par cette extérioration elle arrive, en effet, à une certaine pénétration ou possession d'elle-même, elle manifeste, dans sa matérialité même, la vie qu'elle possède.

665. Pour que la substance de la nature parvienne à l'objectivité et à la subjectivité, elle doit sortir de son indétermination et de son universalité originelles, pour passer à l'individuation et à l'individualité ; et c'est en cela que consistent les diverses phases qu'elle parcourt. Voici com-

ment Papst [1] nous en décrit les degrés : La substance de la nature commence la formation de la planète que nous habitons, de la terre, en prenant la forme de l'air, car l'air se rapproche le plus de l'universalité. Quoique, dans ce fluide, on ne voie encore distinctement aucune individualité, il constitue déjà un acheminement vers cette individualité, en ce sens que l'air est, sous certains rapports, quelque chose de particulier dans l'ensemble de la nature. A l'air succède l'eau qui n'est plus simplement fluide comme l'air, mais un fluide qui peut se condenser en gouttes, c'est-à-dire un liquide dont la continuité indique déjà une certaine individuation. La goutte ronde est la représentation *abstraite* de l'organisme et de l'individu parfait. L'individualisation se complète dans la terre qui se compose de minéraux. La nature, qui atteint ici le point culminant de son extérioration, arrive ensuite, en continuant à se développer ou à se différencier, aux formations dans lesquelles elle rentre de nouveau en elle-même et devient sujet. Mais, comme l'eau tient le milieu entre l'air et les minéraux, ainsi la plante se trouve placée en quelque sorte entre les minéraux et l'animal. Elle diffère déjà du minéral parce qu'elle n'est plus un individu qui se perd dans la masse, mais elle se distingue de toutes les autres, comme au-dedans d'elle-même, non-seulement en se posant comme une chose parfaitement individuelle, mais encore en donnant à ses diverses parties une nature spéciale, c'est-à-dire en s'organisant. Cette particularisation qui se fait au dedans par l'organisation arrive à sa perfection complète dans l'animal. S'étant ainsi éloignée le plus d'elle-même (comme d'une substance universelle), la nature commence à revenir à elle-même, à se posséder intérieurement par le sentiment. Le sentiment a plusieurs degrés : partant du tact grossier qui se trouve dans les animaux les moins parfaits, elle s'élève successivement jusqu'à la per-

[1] *Janusk.*, p. 42 et ss.

ception complète et à l'imagination qui généralise les images perçues par les sens, et dans l'image commune se révèle le caractère distinctif de la conscience que la nature peut atteindre. Comme son extérioration était un éloignement de l'universalité, la possession plus intime que la nature prend d'elle-même constitue un retour à cette universalité. Tendant à se posséder elle-même, la substance de la nature produit d'elle-même les genres et les espèces des choses, lesquels peuvent être regardés comme des concepts réels, et elle devient en eux objet pour elle-même. A cette tendance doit correspondre la science qui comprend les individus multiples dans l'unité de l'espèce et puis s'élève des espèces infimes jusqu'au genre suprême. Mais la nature n'est pas capable par elle-même d'une telle pensée : il faut que la formation de concepts, dont on trouve déjà les germes dans l'image commune, se complète dans l'homme, synthèse de la nature et de l'esprit, en vertu de l'activité que l'esprit peut déployer indépendamment de la matière, comme nous l'avons déjà expliqué en nous servant des paroles mêmes de Günther (n. 86).

Mais, si la nature ne peut comprendre, sans le concours de l'esprit, l'unité même formelle (celle qui n'existe que dans la pensée) de cette multiplicité réelle dans laquelle elle se distingue d'avec elle-même, à plus forte raison n'est-elle pas capable de se concevoir elle-même comme *cause réelle* de cette multiplicité et d'arriver ainsi à la conscience complète d'elle-même (n. 85). Voilà le point sur lequel Günther combat de la manière la plus énergique l'école de Hegel. Comme tout être, dit-il d'accord avec Hegel, est destiné à devenir conscient de soi-même, à devenir un être qui se pense, la conscience de soi est la forme essentielle dans laquelle tout être se manifeste, c'est-à-dire apparaît comme un phénomène. Or que conclure de là, sinon que là où la conscience qu'un être a de lui-même est différente et où la voie par laquelle il y parvient diffère totalement, il

faut aussi que l'être même soit distinct; car nous pouvons conclure de la manifestation à l'être, de la manière dont un être apparaît à la nature de son existence. Or la substance de la nature se fractionne, dans sa marche vers la conscience, en faisant émaner de son essence les diverses choses naturelles, et la connaissance qu'elle obtient (dans son union avec l'esprit) ne consiste que dans la conception de ce que les phénomènes ont d'universel, tandis que l'essence de l'esprit reste toujours indivise, ce qui explique pourquoi l'esprit conçoit son essence indivise comme principe de ses phénomènes. Et si nous sommes ainsi forcés de regarder l'esprit et la nature, non comme deux manières dont existerait une seule et même substance, mais comme deux substances essentiellement distinctes, nous ne pouvons non plus considérer Dieu comme l'indifférence ou l'universel de l'esprit et de la nature, mais nous devons voir en lui un principe vraiment absolu, distinct par son essence de cette double substance [1].

666. Cependant, tandis que ces écoles s'efforçaient de comprendre la nature et ses formations au moyen de spéculations transcendantes, l'*atomisme* a toujours conservé des partisans, surtout parmi les physiciens proprement dits. On croit trouver une confirmation de ce système dans certains faits que l'antiquité n'avait pas connus, et l'on se sert de la connaissance plus exacte et plus complète qu'on a obtenue de la nature dans les derniers siècles pour le perfectionner en diverses manières. Tandis que l'ancienne physique ne connaissait que quatre éléments, la chimie moderne en a découvert un grand nombre. Par éléments, on entend des corps qui ne peuvent plus être dissous en parties constitutives de différentes espèces, ou qui ne se composent que de parties homogènes; c'est pourquoi on les appelle également *simples*, pour les distinguer des corps *mixtes* ou com-

[1] *Eur. u. Her.*, p. 191. — *Thom. a scrup.*, p. 56.

posés. Lorsqu'on suppose, par conséquent, que les choses naturelles sont formées par le simple mélange de cette matière chimique, sans avoir recours à un autre principe constitutif, on revient, quant à la substance, à la doctrine d'Empédocle, si ce n'est que les quatre éléments sont remplacés par soixante-cinq autres corps simples. Si l'on admet, en outre, que ces éléments ne peuvent être divisés ou changés par aucune force naturelle, ce que toutefois ne prouve aucune observation décisive, ces corps simples formeraient beaucoup d'espèces d'atomes. Mais pour expliquer, par le moyen de ces atomes, la formation des divers corps, on leur attribue, outre l'étendue et la qualité qui leur est propre, une certaine force de *résistance;* car sans cette force, comme nous l'avons déjà montré plus haut, on ne pourrait même pas comprendre le mouvement qu'on regarde comme la cause de tous les changements. De plus, le mouvement peut bien donner aux atomes une certaine juxtaposition, mais il ne peut pas faire qu'ils se réunissent pour former un tout; dans ce but, ils doivent avoir une propriété qui les empêche de s'écarter, c'est-à-dire une force de *cohésion.* Au moyen de cette force, on pourrait expliquer la constitution des corps dont les éléments sont homogènes, et, par les divers degrés qu'elle peut avoir, on pourrait rendre compte de quelques-unes de leurs propriétés. Mais, pour que des corps mixtes se forment au moyen d'atomes hétérogènes, il faut en outre admettre dans ces atomes une certaine *affinité* qui les rende plus ou moins propres à se combiner ensemble. Enfin, on se sert aussi des découvertes récentes sur les corps impondérables, comme l'éther, l'électricité, le magnétisme, etc., pour expliquer la constitution des divers corps et les productions si variées de la nature, ainsi que la formation du monde en général, en ne faisant intervenir que les corps simples. — Bien des physiciens se contentent, dans leurs études, d'examiner les faits constatés et de les expliquer au moyen des forces et des lois qui ressortent

clairement de l'expérience, sans se préoccuper de ce qui surpasse les sens, ni des relations de la nature avec l'esprit humain et avec Dieu. Mais d'autres, en grand nombre, soutiennent nettement et avec insistance qu'en physique on ne doit admettre d'autres forces que les forces chimiques et physiques qui produisent leurs effets, en vertu des lois mécaniques, avec une aveugle nécessité. Ils refusent ainsi de reconnaître dans la nature aucune activité finale, et, par conséquent, ils rejettent absolument l'intervention d'aucun principe supérieur à la matière, et, à plus forte raison, l'intervention de la Providence divine. Ils vont jusqu'à faire dériver de la matière, au moyen de procédés chimiques, non-seulement la vie sensitive des animaux, mais encore la vie raisonnable de l'homme.

667. Si maintenant nous jetons un regard sur les systèmes que nous venons d'exposer sommairement, nous voyons que la théorie des Ioniens et celle des Éléates se sont propagées jusqu'à notre époque avec les erreurs matérialistiques et panthéistiques que professaient ces écoles de l'antiquité, mais qu'il y a eu également des philosophes chrétiens qui cherchaient à maintenir l'un ou l'autre système, tout en évitant les erreurs dont nous venons de faire mention. Les nombreux matérialistes de nos jours ne se distinguent des anciens philosophes grecs qu'en ce qu'ils enseignent avec connaissance de cause leurs opinions subversives de la religion et de l'ordre moral, et qu'ils cherchent à les défendre avec un plus grand luxe d'érudition. Les vérités que les Ioniens, du moins d'après l'exposition d'Aristote, avaient ignorées, faute d'avoir pénétré assez intimement les secrets de la nature, sont aujourd'hui expressément niées et combattues par les matérialistes. — Au reste, sans aller jusqu'à ces erreurs extrêmes, les fondateurs de la physique moderne avaient donné la préférence aux doctrines de l'école ionienne sur celles de l'école de Socrate. Bacon, Gassendi, et plus encore Descartes, soutenaient très-expressément la dif-

férence essentielle de l'esprit et de la matière, et ils étaient bien éloignés d'expliquer l'origine des choses sans la création, ou de méconnaître l'action de Dieu dans la nature. Néanmoins ils croyaient que sur la matière (qui toutefois est créée d'après eux) dont la nature forme les corps, ainsi que sur les forces et les lois que Dieu a déposées en elle, Démocrite et Épicure avaient eu des notions plus exactes que Platon et Aristote. Sous ce rapport, ils professaient donc, dans les sciences physiques, les principes suivis par ces philosophes grecs plus anciens.

De même, les spéculations des Éléates se sont conservées jusqu'à nos jours. Si dans l'école d'Alexandrie et chez les panthéistes postérieurs percent davantage les théories de Platon, on peut dire néanmoins qu'elles ne furent mises à profit que pour développer les doctrines fondamentales des Éléates, d'après lesquelles on les interprétait. Ce développement arrive à son dernier terme dans le panthéisme logique de la philosophie de l'identité, et l'idée principale des Éléates, savoir que par le concept tout est un, et que dans cette unité tout se confond avec Dieu, a été soutenue, jusque dans ses dernières conséquences, par rapport à tous les problèmes qu'on étudie dans les diverses branches de la science philosophique [1]. — Or ce que Gassendi et Descartes sont à la philosophie matérialiste, c'est ce que Günther est à l'école de Hegel. Non-seulement il adopte l'axiome de cette école sur l'identité de la pensée et de l'être, identité qu'il nomme l'idée-mère de la philosophie allemande [2], mais encore, d'après lui, toute substance, même celle de Dieu, arrive à la conscience d'elle-même, ou s'actue, comme il dit, en vertu d'un procédé dialectique qui avance par le moyen d'oppositions; et enfin, il veut expliquer, par ce

[1] Cf Staudenmaier, *Darstellung und Kritik des Hegel'schen Systems* (Exposition et critique du système de Hegel), p. 33-150.

[2] *Eur. und Her.*, p. 194.

même procédé dialectique, la génération des choses naturelles, au moyen d'une émanation de l'être primitivement indéterminé que possède la substance de la nature. Néanmoins il prétend éviter les erreurs panthéistiques du système de Hegel, et même il cherche à venger, contre cette école, la distinction essentielle de Dieu et du monde, et à prouver que les êtres du monde ne peuvent exister qu'en vertu de la création.

Ainsi donc, tandis que pour arriver à une meilleure philosophie de la nature, Descartes et Gassendi adoptaient les principes et la méthode des Ioniens, et que Günther faisait les mêmes emprunts à l'école de Hegel, les saints Pères, comme les théologiens catholiques, croyaient, jusqu'au dernier siècle, trouver la vraie philosophie dans l'école de Socrate, et ils s'étaient efforcés de l'améliorer et de la compléter par les moyens déjà indiqués. Cependant ils furent combattus, sur les points mêmes que nous venons de toucher, par les philosophes chrétiens dont nous avons parlé. L'école cartésienne a fait tout ce qui dépendait d'elle, non-seulement pour réfuter la doctrine ancienne sur l'essence des corps, mais encore pour la rendre un objet de mépris. Günther, de son côté, reproche aux scolastiques de n'avoir pas compris la nature de l'homme, précisément à cause de leur théorie sur la matière et la forme, et par suite, tout en affirmant la distinction de l'esprit et de la nature, de n'avoir pas su défendre efficacement cette vérité. Il prétend encore qu'ils ont été également malheureux, quand ils cherchaient à déterminer les rapports entre Dieu et le monde, et à établir la théorie de la création, parce que, loin d'extirper les erreurs qu'il croit découvrir en germe dans la philosophie de Platon et d'Aristote, ils les auraient maintenues et fécondées.

En exposant ainsi les diverses accusations qu'on élève contre l'ancienne école, nous avons indiqué en même temps l'objet des études que nous allons aborder. Dans la disser-

tation présente, nous examinerons ce que la scolastique, marchant sur les traces de Platon et d'Aristote, enseignait sur l'essence et l'activité des choses naturelles. Dans la dissertation suivante, nous comparerons la doctrine de Günther sur la nature de l'homme avec celle de l'antiquité. Enfin, dans la dernière dissertation, nous traiterons de la connaissance de Dieu, de ses rapports avec le monde, et plus spécialement de la création.

CHAPITRE II.

EXPOSITION DE LA DOCTRINE DES SCOLASTIQUES SUR L'ESSENCE DES CORPS.

668. Depuis que l'ancienne philosophie a été repoussée des écoles, sa théorie sur l'essence des corps en particulier a été non-seulement abandonnée, mais encore livrée à l'oubli. Dans les ouvrages modernes où se trouvent traitées les questions relatives à la philosophie de la nature, on ne fait généralement aucune mention de cette théorie, ou du moins on ne l'expose que d'une manière incomplète et superficielle. Voilà pourquoi nous sommes contraints de consacrer ce chapitre à une exposition plus ample de la théorie même, nous réservant d'expliquer, dans les chapitres suivants, ce qu'on peut dire pour la prouver et en prendre la défense. Toutefois nous ne prétendons pas la faire valoir comme une vérité qui soit au-dessus de tout doute, mais nous voulons montrer que, même de nos jours, cette théorie ne mérite pas d'être dédaignée, mais qu'elle doit être prise en sérieuse considération. Nous nous proposons surtout de prouver que la théorie scolastique se trouve justifiée par tous les arguments qu'on oppose d'ordinaire au mécanisme du système atomique et au fatalisme des matérialistes.

I.

De la matière première (*materia prima*).

669. Ce qui distingue proprement la théorie aristotélico-

scolastique consiste, comme nous l'avons déjà indiqué, non pas à dire qu'on trouve dans les corps une matière comme un élément déterminable et une forme déterminante, mais à admettre que tout corps se compose d'une matière qui est par elle-même *sans détermination* et de là incapable d'exister, et d'une forme qui, déterminant tout l'être substantiel du corps, fasse *partie* de son *essence*. C'est pourquoi cette matière s'appelle *materia prima*, et cette forme *forma substantialis*. Expliquons ces définitions, en considérant toujours la théorie scolastique dans son contraste avec l'atomisme.

Si, d'une part, les êtres de la nature se divisent en beaucoup d'espèces nettement distinctes, nous voyons, d'autre part, qu'ils changent de bien des manières et même se transforment tellement que l'un prend la nature de l'autre. Par les forces dissolvantes de la nature, on parvient à dissoudre en matière élémentaire même les êtres les plus parfaits, et par ses forces plastiques et génératrices on peut reproduire, au moyen de cette même matière, des corps de toutes espèces. Or les atomistes prétendent que, quoique cette dissolution puisse être poussée très-loin par des moyens chimiques, il doit y avoir néanmoins des matières qui ne peuvent plus être ni dissoutes ni transformées. Ils attribuent à ces matières des propriétés essentielles qu'elles ne peuvent pas perdre et que, par conséquent, elles conservent, même en se combinant pour former des corps. La nature et l'activité particulières qui se manifestent dans les diverses sortes de corps doivent donc résulter uniquement de la combinaison de cette matière immuable, en sorte que l'essence du corps, si on le compare à la matière dont il est formé, consiste dans la composition de cette matière, et si on le compare à des corps d'une autre espèce, en partie dans la diversité de la matière (supposé qu'on ne regarde pas tous les atomes comme homogènes), et en partie dans la manière dont les éléments matériels sont combinés. — Les scolasti-

ques, au contraire, soutenaient avec Platon et Aristote qu'il y a dans les êtres de la nature, outre les éléments matériels et leurs diverses combinaisons, un principe réel de l'être et de l'activité qui les distinguent. Pour citer un exemple, l'être particulier que la matière possède dans l'or ou dans l'arbre, ce en vertu de quoi elle est de l'or ou un arbre, ne consiste point dans la nature et la combinaison des éléments qui restent après la dissolution, mais résulte de quelque chose qui détermine toute la matière qui se trouve dans ces corps à être des corps de telle ou telle espèce, de l'or ou un arbre. De même, l'activité spécifique que possèdent ces êtres de la nature n'est pas simplement une conséquence de la combinaison de matières élémentaires, mais elle est déterminée par le principe même de leur être. La transformation des corps a lieu, lorsque ces formes sont engendrées ou détruites dans la matière. Cette assertion s'applique aussi bien aux éléments et (comme diraient avec nous les scolastiques, s'ils vivaient à notre époque) à la matière chimique qu'aux corps mixtes; d'où il suit que la matière, déterminée par la forme, si on la considère en elle-même, c'est-à-dire sans la forme, n'appartient à aucune espèce de corps simples, mais est *quelque chose* qui peut être *déterminé à devenir toute espèce de corps* simples et composés. Voilà l'explication que nous en donne saint Thomas, renvoyant en même temps à saint Augustin et à Aristote[1].

670. En effet, quand les scolastiques se servent de cette formule : *Nec quid*, *nec quale*, *nec quantum*, ils veulent dire seulement que la matière n'a, sans la forme, aucune quantité ni aucune qualité, ni même aucune nature ou essence

[1] Communiter materia prima nominatur, quod est in genere substantiæ ut potentia quædam intellecta præter omnem speciem et formam et etiam præter privationem; quæ tamen est susceptiva et formarum et privationum, ut patet per Augustinum, lib. XII, Conf. et lib. I super Gen. ad litt. (cap. 14 et 15), et per Philosophum, lib. VII Metaph. (*Quæst. de spir. creat.*, a. 1.)

corporelle déterminée[1]. Les Cartésiens, et en général les partisans de l'atomisme, se sont moqués bien des fois de cette sentence du Stagirite, tandis que saint Augustin loue Dieu de l'avoir éclairé, pour lui en faire comprendre le sens profond. « N'est-ce pas vous, Seigneur, dit-il, qui m'avez appris qu'avant que vous eussiez donné quelque forme à cette matière informe et que vous en eussiez tiré toutes les diverses espèces des choses, elle n'était rien de ce que nous connaissons, c'est-à-dire qu'elle n'était rien de coloré ni de figuré, et qu'elle n'était ni corps ni esprit? Cependant on ne peut pas dire que ce ne fût rien. Qu'était-ce donc? Quelque chose d'*informe* sans aucune espèce[2]. » Le grand docteur raconte ensuite comment il est arrivé à cette connaissance. Il avait beaucoup entendu parler de la matière informe, mais par des hommes qui ne la comprenaient pas eux-mêmes. Aussi se figurait-il cette matière, non pas comme quelque chose qui fût absolument sans forme, par conséquent *informe* dans le sens propre du mot, mais comme une chose qui manquât d'une forme proportionnée et agréable, par conséquent comme une chose *difforme*. Il comprenait cependant que pour se former quelque idée de ce qui est vraiment informe, il devait le dépouiller absolument de toute forme. Mais ce qui n'a aucune forme lui semblait se confondre avec le néant, et il ne pouvait concevoir ce qui est informe comme une chose qui tient le milieu entre les choses qui ont déjà quelque forme et le néant, sans être ni l'un ni l'autre. Il ne pouvait y réussir parce qu'il consultait sur cela son imagination qui, dans ses images, ne lui représentait jamais que des corps déjà formés dont elle variait les formes en une

[1] Λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται, οἷς ὥρισται τὸ ὄν. (*Metaph.*, lib. VII (al. VI), cap. 3.)

[2] Nonne tu, Domine, docuisti me, quod, priusquam istam informem materiam formares atque distingueres, non erat aliquid, non color, non figura, non corpus, non spiritus, non tamen omnino nihil? erat quædam informitas sine ulla specie. (*Conf.*, lib. XII, c. 3.)

infinité de manières. Mais lorsqu'il vint à considérer de plus près la nature des corps mêmes et leur mutabilité, il commençait à comprendre que les corps ne pourraient pas se transformer, en passant d'une forme à une autre, s'il n'y avait en eux quelque chose qui, sans être néant, fût pourtant informe, c'est-à-dire quelque chose de réel, mais d'absolument indéterminé[1]. Il devrait craindre, dit-il encore, de lasser la patience de ses lecteurs, s'il voulait leur exposer tout ce que Dieu lui avait fait connaître sur cette matière. « La mutabilité des choses sujettes à changer rend celles-ci capables de toutes les formes qui surviennent lorsqu'elles changent. Mais qu'est-elle elle-même (cette mutabilité)? Est-ce un esprit? Est-ce un corps? Est-ce quelque espèce d'esprit ou quelque espèce de corps? Si l'on pouvait dire que le néant est un être et que l'être n'est pas, je le dirais de cette mutabilité, et cependant elle était quelque chose, puisqu'elle a pu s'approprier ces formes visibles et variées[2]. »

671. Ces paroles du saint docteur présentent plus d'une difficulté. Remarquons d'abord que si la matière est appelée la *mutabilité*, c'est que le terme abstrait est mis à la place de la chose concrète : la matière est le fondement de toutes les transformations qui ont lieu dans les êtres de la nature, c'est l'élément muable dans les choses sujettes au changement. Mais si le saint docteur demande : Est-ce un corps? est-ce un esprit? et s'il répond que c'est quelque chose qui

[1] Et cessavit mens mea interrogare hinc spiritum meum plenum imaginibus formatorum corporum et eas pro arbitrio mutantem atque variantem; et intendi in ipsa corpora eorumque mutabilitatem altius inspexi, qua desinunt esse quod fuerant, et incipiunt esse, quod non erant; eundemque transitum de forma in formam per informe quiddam fieri suspicatus sum, non per omnino nihil. (*Conf.*, lib. XII, c. 6.)

[2] Mutabilitas enim rerum mutabilium ipsa capax est formarum omnium, in quas mutantur res mutabiles? Et hæc quid est? Numquid corpus? Numquid spiritus? Numquid species animi vel corporis? Si dici posset : nihil aliquid, et : est non est, hoc eam dicerem, et tamen jam utcunque erat, ut species caperet istas visibiles et compositas. (*Ibid.*)

peut être déterminé à devenir diverses sortes dechoses, certes on interpréterait très-mal ses paroles si l'on en concluait que, d'après saint Augustin, la matière puisse être transformée même en êtres spirituels. Si la matière n'appartient par elle-même à aucune espèce de corps, il s'ensuit que par elle-même elle n'est pas corps; car il est impossible qu'une chose soit corps sans être un corps d'une espèce quelconque. De même donc que la matière ne reçoit que par la forme qui la détermine l'être qui distingue une espèce particulière de corps ; de même elle ne peut avoir que par la forme ce qui en fait en général un corps, la corporéité. Mais, quoique la matière par elle-même ne soit pas corps, et par suite n'ait aucune réalité complète, pourtant, quand elle vient à être déterminée et par là à être actuée, elle peut seulement être déterminée à devenir corps, c'est-à-dire une substance dont les parties sont dans l'espace les unes hors des autres. Que saint Augustin n'ait pas voulu dire autre chose, on le voit clairement par la réponse qu'il fait à cette question : La matière est-elle un corps ou un esprit ? Car il dit qu'elle n'est quelque chose que parce qu'elle peut prendre les formes des choses visibles et composées, c'est-à-dire qu'elle n'est pas corps, mais une chose qui peut être transformée en corps de toutes sortes.

672. Ces dernières paroles du saint docteur semblent indiquer, en outre, que la matière existait déjà ou du moins pouvait exister avant qu'elle fût corps par la réception de la forme. Mais, en une autre occasion, saint Augustin dit expressément le contraire. Traitant de la création, il dit que certains interprètes entendent par la terre qui était informe et nue, et par les eaux sur lesquelles planait l'Esprit de Dieu, une terre et des eaux proprement dites qui seraient la matière, non sans forme, mais difforme dont Dieu aurait fait le monde si varié des corps. On peut toutefois, ajoute-t-il, entendre aussi par là la matière première qui n'a encore aucune forme et par conséquent n'est ni terre ni eau ; car Moïse,

ne sachant pas comment exprimer l'idée difficile à concevoir d'une matière absolument informe qui soit au fond de tous les corps, a pu se servir du nom de choses qui se rapprochent le plus de cette matière. Cette interprétation, que le saint docteur préfère et qu'il expose longuement, à l'endroit cité, dans ses *Confessions*, toutefois ne suppose pas, comme il le déclare expressément, que cette terre et ces eaux aient été créées avant les choses qui en ont été formées. La matière, dit-il, est produite en même temps que les choses qu'elle sert à former. Il explique cela par un exemple. On peut considérer la voix ou le son comme la matière des paroles, et ces paroles comme la voix *formée*, déterminée. De même donc que celui qui parle ne produit pas d'abord des sons informes, recueillant ensuite ces sons pour leur donner une forme, de même Dieu n'a pas créé d'abord la matière informe, pour en former ensuite des êtres déterminés, mais il a produit dès le principe la matière avec les formes. Néanmoins, comme cette matière dont les choses sont formées est antérieure à ces choses mêmes, sinon par le temps, du moins quant à la nature, l'Écriture sainte pouvait distinguer dans sa narration diverses époques qui ne sont pas distinctes dans la création même[1].

Les scolastiques adoptent unanimement cette opinion. Ils font remarquer (ce qui se trouve déjà contenu dans les paroles de saint Augustin) que cette théorie n'est pas en

[1] Non quia informis materia formatis rebus tempore prior est, cum sicut utrumque simul concreatum, et unde factum est, et quod factum est. Sicut enim vox materia est verborum, verba vero formatam vocem indicant, non autem, qui loquitur, prius emittit informem vocem, quam possit postea colligere atque in verba formare : ita creator Deus non priore tempore fecit informem materiam et eam postea per ordinem quarumque naturarum quasi secunda consideratione formavit : formatam quippe creavit materiam... Sed quia illud, unde fit aliquid, etsi non tempore, tamen quadam origine prius est, quam illud quod inde fit ; potuit dividere Scriptura loquendi temporibus, quod Deus faciendi temporibus non divisit. (*De Gen. ad litt.*, lib. I, c. 15.)

contradiction, comme on pourrait le croire, avec l'enseignement des autres Pères, notamment de saint Ambroise [1], de saint Basile [2] et de saint Chrysostome [3]. En effet, lorsque ces docteurs disent que Dieu a créé d'abord une matière informe, ils n'entendent aucunement par là la matière qui n'a aucune forme, mais celle qui n'a encore que des formes élémentaires très-imparfaites, par exemple celles de l'eau et de la terre. La matière a donc été créée avec ces formes; ensuite elle a été transformée, par la puissance du créateur, dans l'œuvre des six jours, en êtres de plus en plus parfaits. Cependant les scolastiques [4] disent, en cette occasion, que la matière privée de toute forme ne peut avoir aucune existence, et les raisons qu'en donne saint Thomas [5] tendent à prouver qu'une matière informe et néanmoins réelle impliquerait contradiction et ne pourrait exister, même par un effet de la toute-puissance divine. Mais c'est une thèse que Scot [6] refuse d'admettre, et quoique les scolastiques postérieurs conviennent presque sans exception que, suivant les lois de la nature, une matière sans forme ne peut pas exister, plusieurs d'entre eux, notamment Suarez [7], accordaient à l'école scotiste qu'on ne peut en démontrer l'impossibilité absolue. Nous dirons quelques mots de cette controverse dans le paragraphe suivant, nous bornant toutefois aux choses nécessaires pour mieux éclaircir les rapports de la matière avec la forme et arriver ainsi à une notion plus claire de l'une et de l'autre.

[1] *Hexam.*, lib. I, c. 8.
[2] *Hexam.*, hom. 2.
[3] *In Genesin*, hom 2.
[4] *Magist. sent.*, lib. II, dist. XII. — S. Bonav., *ibid.*, art. 1. q. 1. — Hugo à S. Vict., *De Sacram.*, lib. I, p. 1, c. 4. — Ægidius, in lib. II, dist. XII, q. 3, a. 2.
[5] *Summ.*, p. I, q. 66, a. 1. — *De pot*, q. 4, a. 1.
[6] In lib. II, dist. XII, q. 1.
[7] *Metaph.*, disp. XV, sect. 9.

II.

De la forme substantielle.

673. Nous avons déjà eu l'occasion de faire remarquer les divers sens que peut avoir le mot *forme* (n. 219). Il signifie souvent ce d'après quoi une chose est formée ou façonnée, en d'autres termes le *modèle*, le *type*, alors même que ce modèle existe seulement dans l'esprit créateur ou qu'il est *idée*. Mais on donne aussi le nom de forme à l'espèce intelligible par laquelle l'âme reproduit en elle l'objet selon une certaine ressemblance. Toutefois l'usage demande qu'on appelle *modèle* ou *idée* plus particulièrement ce d'après quoi les choses sont formées, modèle, si c'est une réalité existante, idée, si elle est seulement pensée; c'est pourquoi les scolastiques désignent plutôt par le nom de *species* ce par quoi nous obtenons la connaissance des choses. Dans l'un et l'autre cas, la *forme* est une réalité qui n'est pas dans les choses mêmes, mais en dehors d'elles, quoiqu'elle se rapporte à elles d'une certaine manière; le nom de forme ne lui convient ainsi que dans un sens impropre. Certes, si nous les considérons dans leur rapport avec l'esprit où elles existent, l'idée et l'espèce intelligible sont des formes dans le sens propre du mot, non toutefois des formes des choses, mais de l'esprit connaissant, parce qu'elles déterminent l'acte intellectuel à représenter tel objet plutôt que tel autre. La forme proprement dite est donc quelque chose *dans l'objet même* dont on l'affirme, et elle est en lui *le principe de sa détermination* (*principium formale*). Comme telle, la forme doit être distincte du principe actif (*principium effectivum*) qui produit la chose avec la forme ou bien engendre la seule forme dans une chose déjà existante. Rappelons-nous ici la comparaison dont se servait saint Augustin. C'est la voix qui produit les sons; or la

voix ne peut se faire entendre sans produire un son déterminé, en lui donnant telle ou telle inflexion; ce qui donne, par conséquent, au son la détermination, c'est sa forme. Le son peut bien se produire sans telle ou telle forme, mais non sans aucune forme. Le principe actif (la cause efficiente proprement dite) produit donc ici la chose avec la forme, tandis que le statuaire produit la forme dans le marbre déjà existant.

Ces exemples, toutefois, ne nous présentent que des formes *accidentelles*. Or, pour distinguer ces formes de celles qu'on nomme *substantielles*, rappelons auparavant encore une autre signification du mot *forme*. Comme nous l'avons fait observer déjà, la nature ou l'essence des choses s'appelle quelquefois leur forme, parce qu'elle détermine toute leur existence et toute leur manifestation. Mais on la distingue, disions-nous, de la forme substantielle en l'appelant *métaphysique*, parce qu'elle n'est distincte de la chose que dans notre pensée, tandis que dans la réalité elle se confond avec la substance même de la chose. La forme substantielle n'est donc pas l'essence, mais elle en est une partie, et l'autre partie est son sujet auquel elle donne la détermination. Voilà ce qui met en lumière la différence de la forme accidentelle et de la forme substantielle. Cette différence consiste en ce que la forme accidentelle a pour sujet une substance déjà complète, étant pour ce sujet le principe d'une détermination qui se trouve en dehors de son essence, tandis que la forme substantielle a pour sujet la matière qui n'est substance complète que dans son union avec elle, parce que c'est seulement par elle que cette matière devient un être d'une espèce déterminée et qu'elle reçoit cette première détermination qui est la condition de son existence et le fondement de toutes les autres déterminations.

674. La signification exposée en dernier lieu, d'après laquelle la forme est dans les choses le principe de leurs déterminations (essentielles ou accidentelles) passe, en phi-

losophie, comme la signification propre, et toutes les autres doivent être regardées comme dérivées. Mais la philosophie emprunte généralement ses termes au langage vulgaire. Il nous faut donc revenir ici sur le sens qu'on donne habituellement au mot « forme », d'autant plus que les scolastiques eux-mêmes s'en servent pour élucider le concept de forme substantielle. Dans la langue vulgaire, le mot « forme » signifie la *figure* ou la façon que la nature ou l'art donne aux corps. Pourtant, on trouve déjà dans l'acception de ce mot une nuance qui mérite d'être remarquée. Nous rattachons toujours au mot « forme », sinon, comme les Latins, l'idée de beauté, toutefois l'idée de régularité ou au moins d'une certaine détermination. En effet, lorsque nous disons qu'une chose n'a pas de forme, nous voulons exprimer par là que sa figure est si irrégulière qu'on est embarrassé pour la déterminer. Mais quoi qu'il en soit, à parler strictement, il n'y a pas de corps, rien d'étendu qui n'ait une figure, et une figure déterminée, c'est-à-dire une forme. C'est pourquoi les scolastiques disent avec Aristote que la figure est aux choses configurées par elle ce que la forme est à la matière, et, quoique la figure ne soit qu'un accident, ils expliquent par cette comparaison la forme substantielle dans son contraste avec la forme accidentelle. Pour bien comprendre leur opinion, il faut faire abstraction dans les choses configurées de leur substance et ne considérer en elles que ce en vertu de quoi elles sont capables de prendre une certaine figure, ou, si l'on peut s'exprimer ainsi, ce en vertu de quoi elles sont *figurables* (*figurabiles*). L'or, le marbre ou la cire, étant des corps et comme tels étendus, peuvent avoir les figures les plus diverses, mais il faut qu'ils aient une figure quelconque, quoique aucune ne leur soit essentielle. Par conséquent, ce que les choses figurables sont à la figure, la matière (première) l'est à la forme (substantielle). Comme la figure fait que les choses figurables sont figurées, ainsi la forme rend la matière corps; et

comme les choses figurables peuvent prendre toutes sortes de figures, quoiqu'elles ne puissent pas exister sans une figure quelconque, de même la matière peut devenir toute sorte de corps; par conséquent, elle peut recevoir toutes les formes possibles, mais elle doit, pour exister, être déterminée, par une forme quelconque, à une espèce particulière d'êtres corporels.

675. Faisons ici quelques observations. D'abord, une chose étendue ne peut recevoir toute espèce de figure qu'à la condition que sa nature, tout en exigeant une figure quelconque, toutefois ne demande pas telle ou telle figure déterminée. Si un corps ne pouvait, par sa nature, exister autrement qu'avec une certaine figure, par exemple, comme une chose ronde, sa figure pourrait encore être sujette à bien des variations, mais seulement à des variations qui ne supprimeraient pas sa rondeur, qui, par conséquent, se rapporteraient à celle-ci comme des modifications ou des accidents. Voilà pourquoi nous disions plus haut que dans cette comparaison il fallait faire abstraction de toutes les autres qualités des choses corporelles, et ne les considérer que comme des choses figurables; car c'est seulement ainsi qu'elles correspondent à la matière première dont parle la scolastique : cette matière ne peut, au moyen d'une forme correspondante, devenir toute espèce de corps, que parce qu'en soi elle n'appartient encore à aucune espèce en particulier [1]. Si, au contraire, on suppose avec les atomistes que la matière dont se composent les corps possède déjà par sa nature les propriétés de quelque espèce particulière de corps, par exemple, celles de l'hydrogène ou de quelque autre espèce, il s'ensuit nécessairement que toutes les déterminations ultérieures ne sont plus que des déterminations accidentelles par rapport à cette détermination

[1] Platon déjà avait expliqué cette vérité par l'exemple soit de la cire, qui est apte à prendre toutes les formes, soit des liquides qui peuvent recevoir toutes les odeurs. Cf. *Timæus*, tom. III, p. 50-51.

première et essentielle ; tous les êtres de la nature ne seraient plus, quant à la substance, que de l'hydrogène avec certaines autres qualités accidentelles. C'est ce que Gassendi avait compris ; aussi n'attribuait-il aux atomes, en dehors de la corporéité, aucune propriété particulière. Mais cette hypothèse renferme bien des difficultés. Pour ne rien dire de l'impossibilité où nous sommes de comprendre comment ces atomes qui n'ont aucune propriété peuvent former les diverses espèces de corps en vertu du seul mouvement et de leurs diverses combinaisons, Gassendi perdait de vue qu'on ne peut pas plus concevoir des atomes qui fussent des corps sans appartenir à une espèce particulière de corps, qu'on ne peut concevoir des animaux étant simplement des animaux sans être des animaux d'une espèce déterminée. — Mais ne nous arrêtons, pour le moment, à aucune discussion, et contentons-nous d'éclaircir la théorie des scolastiques.

Pour expliquer, au moyen de la comparaison susdite, la différence qui existe entre la forme substantielle et la forme accidentelle, ils font remarquer, en outre, que quoique rien d'étendu ni, par conséquent, aucun corps ne puisse exister sans une figure quelconque, néanmoins l'être d'un corps ne dépend pas de la forme que lui donne sa figure. Au contraire, cette forme présuppose la substance du corps. Les choses figurées sont, sinon par le temps, du moins par la nature, des métaux, des pierres, de la cire, etc., avant d'être rondes, carrées, etc. La raison en est que le sujet qui s'approprie la forme donnant au corps sa figure n'est pas le *premier sujet*. L'*étendue* du corps est le sujet prochain de la figure ; car c'est l'étendue qui se trouve déterminée avant tout par la figure. D'ailleurs l'étendue elle-même présuppose la *substance* des corps comme son sujet, car c'est la substance qui s'étend dans l'espace. Donc, logiquement ou quant à l'essence, la chose est corps et en conséquence métal, pierre, etc. avant d'être étendue. Mais on ne peut

pas en dire autant de la forme par laquelle elle est déterminée à être corps et un corps de telle ou telle espèce. Le sujet de cette forme est la matière première, laquelle ne suppose pas un autre sujet, mais est sujet premier. L'être auquel cette forme détermine une chose, est en conséquence l'*être premier* et comme tel le fondement de tout autre être qui lui survient et que pour cette raison nous appelons accidentel (n. 91, 596).

676. Ces explications montrent clairement que la scolastique plus ancienne concluait de sa théorie sur la matière et la forme, non à tort, que la matière première ne peut point exister sans la forme substantielle. En effet, comme cette matière n'existe dans aucun sujet, étant au contraire elle-même premier sujet, il s'ensuit que si elle existait sans la forme, elle serait sans la forme une substance complète ou un être subsistant. Par conséquent, toutes les formes qu'elle recevrait pourraient seulement déterminer ultérieurement, comme accidents, cet être premier, substantiel. Par la même raison, il serait impossible que des substances nouvelles se produisissent dans la nature et que d'anciennes fussent détruites. On ne peut pas objecter que dans cette hypothèse la matière serait néanmoins indéterminée, en sorte que, tout en existant déjà, elle ne serait pourtant complétée que par la forme, de manière à constituer un être de telle ou telle espèce. Car d'abord, cela serait plutôt un perfectionnement d'une chose déjà existante, et non ce premier complément qui est nécessaire pour que la chose ait une vraie consistance dans son être. D'ailleurs on devrait, au contraire, conclure de cette indétermination de la matière en soi qu'elle ne peut avoir aucune existence sans la forme. Si nous considérons la matière, non d'une manière abstraite, mais telle qu'elle existe dans le corps, elle est quelque chose de réel, mais elle l'est par son union avec la forme. Cette réalité se confond avec le corps même; car le corps n'est autre chose que la matière

déterminée par la forme. La matière est donc dans le corps un élément qui est déterminé à être un corps de cette espèce, mais qui peut être déterminé à devenir un corps de toute autre espèce. Or, bien qu'elle soit indéterminée en soi sous ce rappport, elle est pourtant déterminée en ce sens qu'elle ne peut devenir autre que corporelle, et qu'elle ne peut exister autrement que de la manière propre aux corps. S'il en est ainsi, elle ne peut exister sans être corps, et corps d'une espèce quelconque, et comme elle ne peut l'être que par la forme qui la détermine, elle ne peut avoir sans cette forme aucune actualité. Exprimons la même vérité d'une autre façon. La matière, considérée en soi, est ce qui, pouvant être corps de toute espèce, ne peut exister qu'à la condition d'être un corps d'une espèce particulière; or elle n'est un corps d'une espèce particulière que par la forme; par conséquent, elle est à cette forme ce que l'être potentiel est au principe de son actualité. C'est pourquoi saint Thomas dit : Affirmer que la matière peut exister sans la forme, ce serait affirmer que l'être est en acte sans être en acte, ou sans ce par quoi il est en acte[1].

677. Toutefois, pour se faire une notion exacte de la théorie des scolastiques, on ne doit pas oublier que la matière n'est pas potentielle comme le sont les choses purement

[1] Si materia informis præcessit duratione, hæc erat jam in actu. Hoc enim creatio importat : creationis enim terminus est ens actu. Ipsum autem, quod est actus, est forma. Dicere igitur, materiam præcedere sine forma, est dicere ens actu sine actu. (*Summ.*, p. I, q. 66, a. 1.)

Quidquid in rerum natura invenitur, actu existit; quod quidem non habet materia nisi per formam, quæ est actus ejus : unde non habet sine forma in rerum natura inveniri. Et iterum, cum nihil possit contineri in genere, quod per aliquam generis differentiam ad speciem non determinetur, non potest materia esse ens, quin ad aliquem specialem modum essendi determinetur : quod quidem non fit nisi per formam. (*De pot.*, q. 4, a. 1.) — Cf. S. Bonav., in lib. II, dist. XII, a. 1, q. 1.

Nous avons modifié un peu la seconde raison qu'indique S. Thomas, pour prévenir ainsi les objections que font certains scolastiques plus récents.

possibles, c'est-à-dire intelligibles, ou simplement pensées, et que, d'autre part, la forme n'est pas un principe actuant comme une cause qui produit, ni comme l'acte ou l'existence d'une chose possible correspondante. Car ni la matière n'engendre la forme, ni la forme la matière; mais la matière est une chose potentielle à la manière d'un sujet qui, étant indéterminé en soi, ne peut exister sans avoir en soi la forme qui le détermine. La matière est donc actuée par la forme en ce sens qu'elle trouve dans la forme ce qui lui manque pour qu'elle puisse exister, savoir la détermination. De même, la forme (nous ne parlons que de la forme corporelle) a besoin de la matière comme d'un sujet en dehors duquel elle ne peut ni naître ni exister. La matière et la forme sont réciproquement cause de leur existence, non toutefois comme cause efficiente, ce qui impliquerait contradiction, mais la matière comme sujet (*causa materialis*) et la forme comme principe de la différence spécifique (*causa formalis*) [1]. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que saint Thomas représente souvent la forme comme donnant à la matière son *actualité*, puisqu'il déclare si nettement qu'elle ne la communique pas comme cause génératrice ou productrice, mais seulement comme cause déterminante ou formelle [2]. De nos jours, nous dirions plutôt que la matière et la forme se supposent mutuellement comme étant l'une la condition de l'existence de l'autre, tandis que nous n'appellerions *cause* de l'une et de l'autre que la cause qui produit le *corps* dont la matière et la forme sont les principes constitutifs. — Il est évident, d'autre part, que la forme ne peut pas être regardée comme l'existence

[1] In causis contingit, quod idem est causa et causatum secundum diversum genus causæ... Secundum genus causæ materialis materia est causa formæ quasi sustentans ipsam et forma est causa materiæ faciens eam esse actu secundum genus causæ formalis. (In lib. IV, dist. XVII, q. 1, a. 4, sol. 1.)

[2] Il s'exprime encore nettement sur ce point en d'autres endroits : *De verit.*, q. 28, a. 7. — *Cont. Gent.*, lib. II, c. 68, n. 2.

de la matière ou du corps. L'existence est plutôt la réalité (*actus*) de la substance corporelle qui se compose de la matière et de la forme; par conséquent, elle est également l'acte de la forme même. Et pour nous servir d'une comparaison de saint Thomas, l'air ne peut resplendir ou être lumineux que parce qu'il est transparent; mais la transparence n'est pas sa clarté et elle ne peut être regardée comme principe de la lumière qu'en ce sens qu'elle rend l'air apte à recevoir la lumière. De même la matière ne peut avoir l'existence sans la détermination que lui donne la forme; mais cette détermination ne constitue pas l'existence, et la forme n'en est le principe que parce que la matière, déterminée par elle, devient une substance complète et comme telle un sujet capable d'exister [1]. On ne peut donc conclure de cette doctrine sur les rapports entre la matière et la forme qu'une seule chose, c'est que, comme la matière ne pouvait être créée sans la forme, elle ne peut perdre sa forme actuelle sans en recevoir au même instant une autre, c'est-à-dire qu'elle ne peut cesser d'être un corps d'une espèce déterminée sans qu'elle commence aussitôt à devenir un corps d'une autre espèce. En effet, telles sont la nature des corps et l'imperfection de leur existence matérielle qu'en eux la mutabilité s'étend jusqu'au principe qui détermine leur être substantiel et qu'ils peuvent en conséquence être transformés les uns dans les autres. Dans le sens strict du mot, la puissance créatrice seule, produisant la matière et la forme, est donc la cause proprement dite (efficiente) de l'existence des corps, tandis que les forces naturelles en vertu desquelles la forme change en eux ne peuvent être leur cause que dans un sens restreint. Car les corps commencent ou cessent d'exister par ces forces, non pas

[1] Ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus : per hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur principium essendi, quia est complementum substantiæ, cujus actus est ipsum esse; sicut diaphanum est aeri principium lucendi, quia facit eum proprium subjectum luminis. (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 54, n. 3.)

selon tout leur être ou *simpliciter*, mais seulement en ce sens qu'ils cessent d'être ce qu'ils étaient ou qu'ils commencent à être ce qu'ils n'étaient pas encore.

678. Pour que les éclaircissements donnés soient mieux compris, il nous faut encore exposer ici la doctrine de la scolastique sur l'*unité* de la forme substantielle. Comme toute espèce de corps renferme ce qui est commun à tous les corps, ou la corporéité, de même les espèces supérieures contiennent les perfections des espèces inférieures. Dans le lion, par exemple, nous trouvons, outre les propriétés qui le distinguent d'avec les autres animaux, celles qui rendent les animaux supérieurs aux plantes, celles qui élèvent les plantes sur les minéraux et celles qui placent les minéraux au-dessus de la matière élémentaire. Or, devons-nous concevoir dans le lion comme multiple ce par quoi il est ce qu'il est, sa forme substantielle, en sorte qu'il serait corps par une première forme, substance végétative par une autre, par une troisième enfin être vivant et sensible ? Nullement. Car, s'il en était ainsi, la première forme seule serait substantielle, et toutes les autres devraient être accidentelles. La forme substantielle est ce qu'indique son nom, parce qu'elle détermine l'être substantiel des choses. Or, comme nous l'avons dit plusieurs fois, l'être substantiel se distingue de l'être accidentel, en ce qu'il ne présuppose pas dans la chose un autre être, étant le premier, celui par lequel la chose existe en soi ou subsiste. Si donc il y avait dans un seul et même être de la nature plusieurs formes dont l'une le déterminerait à être corps, l'autre à être un corps vivant, une autre enfin à être un corps sensible, la première seule serait une forme substantielle, et l'être qu'elle donne serait seul substantiel. Cette hypothèse nous conduirait ainsi à dire que les êtres de la nature, depuis la poussière jusqu'aux animaux les plus parfaits, se distinguent seulement par leur être accidentel, mais qu'ils

sont tous de même espèce quant à leur être substantiel [1].

Les formes par lesquelles la matière est déterminée à être des corps d'espèces diverses et subordonnées les unes aux autres doivent se distinguer, d'après ce que nous avons dit plus haut, en ce que la forme d'une espèce supérieure communique aux êtres, outre la perfection propre aux espèces inférieures, une autre perfection qui lui est propre. Les formes les moins parfaites ne donnent à la matière, en dehors des propriétés communes à tous les corps, que les propriétés élémentaires. Au-dessus d'elles se trouvent les formes des corps composés d'éléments ; elles transforment la matière en minéraux de diverses espèces. Dans la plante nous trouvons une forme qui est déjà principe de vie ; enfin dans les animaux le principe de leur être et de leur vie est, en outre, un principe, quoique imparfait, de connaissance. Nous disons que le principe de leur être et de leur vie est *en outre* un principe de connaissance. Car il ne faut jamais

[1] Inter omnia *esse* est illud, quod immediatius et intimius convenit rebus, unde oportet, quod cum materia habeat esse actu per formam, quod forma dans esse materiæ ante omnia intelligatur advenire materiæ, et immediatius ceteris sibi inesse. Est autem hoc proprium formæ substantiali, quod dat materiæ *esse simpliciter*. Ipsa enim est, per quam res est hoc ipsum, quod est. Non autem per formas accidentales habet esse simpliciter, sed esse *secundum quid*, puta esse magnum, coloratum vel aliquid tale. Si qua ergo forma est, quæ non det materiæ esse simpliciter, sed adveniat materiæ jam existenti in actu per aliquam formam, non erit forma substantialis. Ex quo patet, quod inter formam substantialem et materiam non potest cadere aliqua forma substantialis media, sicut quidam voluerunt, ponentes quod secundum ordinem generum, quorum unum sub altero ordinatur, est ordo diversarum formarum in materia; utpote si dicamus, quod materia secundum unam formam habet, quod sit substantia in actu, et secundum aliam, quod sit corpus, et iterum secundum aliam, quod sit animatum corpus et sic deinceps. Sed hac positione facta, sola prima forma, quæ faceret esse substantiam actu, esset substantialis; aliæ vero omnes accidentales... Oportet igitur dicere, quod eadem numero forma sit, per quam res habet quod sit substantia et quod sit in ultima specie specialissima et in omnibus intermediis generibus. (*Quæst. disp.* de anima, art. 9.) — Cf. *ibid.*, de spir. creat., a. 1, ad. 9.

oublier qu'une forme plus parfaite ne s'ajoute pas, dans l'être d'une espèce supérieure, à une autre forme, en vertu de laquelle il posséderait les qualités de l'espèce inférieure; mais une seule et même forme est, en tout être, le principe de ce qui est propre à l'espèce inférieure comme de ce qui distingue l'espèce supérieure [1].

Or, comme l'opération d'une substance répond à son être, plus un être est parfait, plus son activité doit être variée; il faut donc que la perfection supérieure d'une forme se manifeste dans les corps en les rendant aptes à des opérations plus étendues et plus variées. Dans les corps peu parfaits, la diversité de leurs *qualités* suffit à expliquer leur activité diverse. Le feu, par exemple, tend à s'élever en vertu de sa légèreté, et il échauffe en vertu de sa chaleur. Dans les corps plus parfaits, l'activité variée qui leur est propre exige une certaine diversité de leurs *parties*. Chacune des parties qui composent les plantes, comme les racines, le tronc, les branches, les feuilles, ont une activité particulière, et dans les animaux nous trouvons pour cette raison une variété encore plus grande d'organes et de membres. Mais le même principe de l'être et de la vie donne à la matière cette conformation variée qui rend un corps *organique* [2]. De même donc que la forme substantielle

[1] Oportet intelligere diversitatem formarum naturalium, secundum quas constituitur materia in diversis speciebus, ex hoc, quod una addit perfectionem super aliam, utputa quod una forma constituit in esse corporali tantum; alia autem perfectior forma constituit materiam in esse corporali et ulterius dat ei esse vitale, et ulterius alia forma dat ei et esse corporale et esse vitale et super hoc addit ei esse sensitivum et sic est in aliis. (*Quæst. disp.* de anima, art. 9.)

[2] Secundum gradum formarum in perfectione essendi est etiam gradus earum in virtute operandi... unde formas perfectiores habent plures operationes et magis diversas quam formæ minus perfectæ. Et inde est, quod ad diversitatem operationum in rebus minus perfectis sufficit diversitas accidentium. In rebus autem magis perfectis requiritur ulterius diversitas partium, et tanto magis, quanto forma fuerit perfectior. (*Ibid.*)

détermine l'être qui distingue un corps, son essence, de même elle détermine le principe de son activité distinctive, en d'autres termes, sa nature dans le sens strict du mot (n. 91).

679. Ces notions que nous venons d'exposer sur l'unité de la forme substantielle semblent être en contradiction avec certaines locutions dont se servent les scolastiques et que d'autres raisons encore ne nous permettent pas de passer sous silence. Le nom de matière ne convient pas exclusivement à ce qui est indéterminé et sans forme, mais on donne aussi ce nom à des choses qui sont déjà déterminées par la forme; de là vient la distinction de la matière en *materia prima* et *materia secunda*. On appelle *materia secunda* un corps déjà existant en tant qu'il est sujet de certaines autres déterminations, que ces déterminations soient purement accidentelles, comme celles que le statuaire donne au marbre, ou qu'elles communiquent une réalité substantielle. En ce dernier cas, le corps déjà formé qu'on appelle matière est ou un corps dont se forme un être d'une autre espèce, ou bien seulement une partie constitutive d'un être déjà engendré. C'est ainsi qu'on appelle la semence la matière du corps qui en naît, et dans les animaux, comme dans l'homme, on regarde la relation qui intervient entre le corps et l'âme comme une relation de la matière à la forme. Cette dernière façon de parler a besoin d'être expliquée plus nettement.

Dans une substance naturelle qui est placée à un degré supérieur, nous retrouvons les perfections qui caractérisent les degrés inférieurs, mais avec la manière d'être qui la distingue. Or toute perfection par laquelle cette substance est élevée à un degré supérieur peut être regardée comme une détermination que reçoit la substance déjà déterminée par la perfection propre à un degré inférieur. La substance, en tant qu'elle possède seulement les propriétés communes à tous les corps, est ainsi le sujet qui reçoit une nouvelle

détermination par la forme de la vie; le corps vivant, à son tour, est un sujet qui devient par l'âme un être doué de sensibilité. Mais, en considérant ainsi les choses, il ne faut pas perdre de vue ce que nous disions plus haut sur l'unité de la forme substantielle. Bien qu'on parle du principe de la vie et de la sensibilité comme de deux formes distinctes (ou de deux âmes), toutefois cette distinction est purement mentale et n'existe que dans notre pensée. Dans la chose même, c'est un seul et même principe qui détermine l'animal à être une substance corporelle, vivante et sensible. Ce principe unique, en tant qu'il détermine la matière première à être corps et que, dans son union avec elle, il est une substance corporelle, entre donc avec lui-même, en tant qu'il est aussi principe de vie, dans la relation que la matière a avec la forme. D'autre part, en tant qu'il est déjà substance vivante, il devient sujet de la sensibilité qui est également fondée sur lui [1].

III.

De la privation.

680. En disant qu'une chose, qui se transforme en une autre, ne cesse pas d'être *simplement* ou sous tout rapport, nous nous sommes mis, ce semble, en contradiction avec une doctrine capitale de la philosophie naturelle des scolas-

[1] Oportet intelligere, quod forma perfectior, secundum quod constituit materiam in perfectione inferioris gradus, simul cum materia compositum intelligatur ut materiale respectu ulterioris perfectionis et sic ulterius procedendo; utpote materia prima, secundum quod jam constituta est in esse corporeo est materia respectu ulterioris perfectionis, quæ est vita, et exinde est, quod corpus est genus corporis viventis, et animatum seu vivens est differentia. Nam genus sumitur a materia, et differentia a forma. (S. Thom., *Quæst. disp.* de anima, a. 9.)

tiques. Comme ni la matière ni la forme ne peuvent exister par elles-mêmes, chacune n'existant que dans son union avec l'autre, l'existence n'est affirmée d'une manière prochaine et directe que des corps qui en sont composés, tandis qu'on l'affirme de la matière et de la forme seulement en tant qu'elles sont contenues dans les corps comme leurs éléments constitutifs. Or ce que nous disons de l'être des corps doit aussi s'appliquer à leur génération et à leur cessation. De même donc qu'en parlant d'une plante sortie de la semence ou d'un animal engendré, nous pouvons dire, avec vérité, non pas seulement qu'auparavant cette plante ou cet animal n'existaient pas comme plante ou comme animal, mais qu'ils n'existaient pas *simplement*, de même nous devons dire absolument de toute substance corporelle, qui se transforme en une autre, qu'elle cesse d'exister [1]. Les scolastiques, en effet, distinguaient la transformation qui se fait par la génération (*generatio*) ou par la destruction (*corruptio*) dans le sens propre du mot, d'avec le simple changement (*alteratio*), et faisaient consister précisément la différence en ce que dans l'une naissent ou périssent des *substances*, tandis que dans l'autre des *accidents* seuls commencent ou cessent d'exister. Or, comme l'être substantiel est le premier, c'est-à-dire celui qui n'est pas précédé d'un autre dans la chose à laquelle on l'attribue, ils en concluaient que les choses, qui se forment ou périssent par une génération ou une corruption proprement dite, commencent ou cessent d'exister dans un sens absolu (*simpliciter*), tandis que de celles qui naissent et disparaissent en vertu d'une simple altération,

[1] Fieri importat initium essendi; ad hoc ergo, ut aliquid fiat simpliciter, requiritur, quod prius non fuerit simpliciter : quod accidit in iis, quæ substantialiter fiunt. Quod enim fit homo, non solum prius non fuit homo, sed simpliciter verum est dicere, ipsum non fuisse; cum dicitur homo fit albus, non est verum dicere, quod prius non fuerit, sed quod prius non fuerit talis. (S. Thom., *in Phys.*, lib. I, lect 12.)

on ne peut affirmer la même chose que dans une certaine mesure (*secundum quid*).

Tout cela est vrai, répondons-nous ; néanmoins la contradiction dont il s'agit n'est qu'apparente. Lorsque, en parlant d'un changement substantiel, nous disons de la chose qui commence d'exister : Cette chose n'existait pas encore, et de celle qui disparaît : Elle cesse d'exister, nous pouvons avoir en vue soit la chose avec son essence propre et déterminée, soit les divers éléments constitutifs dont se compose son être. Dans le premier cas, nous pouvons dire absolument (*simpliciter*) que cette chose n'existait pas encore ou qu'elle a cessé d'exister. Dans l'autre hypothèse, le sens de la proposition serait : Tout ce que cette substance contient en soi a commencé ou cessé d'exister, mais alors il n'est pas vrai qu'elle ait simplement commencé à être ou cessé d'exister. Car, lorsqu'une chose se transforme en une autre, sa matière reste identique dans cette autre non-seulement quant à l'espèce, mais quant au nombre. Voilà pourquoi les scolastiques, à l'endroit même où ils expliquent la différence indiquée entre la transformation substantielle et le changement accidentel, établissent d'une manière tout à fait générale le principe suivant : partout où dans la nature quelque chose se fait ou commence d'exister, il y a un sujet qui persévère, et deux oppositions ou deux contraires dont l'un se met, dans le sujet, à la place de l'autre. En conséquence, ils parlent aussi, avec Aristote, de *trois* principes des êtres naturels, de la matière comme du *sujet*, de la forme et de la privation comme d'oppositions, ou de *contraires*.

Toutefois la privation qui est opposée à la forme ne peut être affirmée de toute matière qui manque d'une forme, mais seulement de celle qui est apte à la recevoir. Quoiqu'une pierre soit sans vie végétative, cependant nous ne disons pas d'elle, mais de la semence non développée, qu'elle manque de cette vie, et nous ne nous servons d'expres-

sions qui indiquent la privation proprement dite que pour les choses qui devraient avoir ou du moins qui pourraient avoir, conformément à leur nature, ce dont elles manquent. Nous disons, en effet, non des minéraux et des plantes, mais seulement des animaux et des hommes, qu'ils sont aveugles, sourds, etc. Au contraire, nous appliquons les termes, qui indiquent simplement l'absence d'une perfection, même à des choses qui ne peuvent pas la posséder, et nous appelons insensibles aussi bien les plantes que les animaux engourdis.

681. Or il est manifeste qu'une privation proprement dite précède la naissance des êtres naturels et succède à leur destruction ; car la chose qui en devient une autre n'est pas ce qu'elle devient, mais elle peut l'être, et ce qui périt devient une chose qui n'est plus ce qu'elle pourrait être [1]. La semence est privée de vie comme le cadavre. C'est pourquoi tous les philosophes qui se sont occupés de la nature, quelles que fussent d'ailleurs leurs opinions sur l'essence des corps, ont toujours admis, ainsi que l'observe Aristote [2], comme principes, certaines oppositions ou certains éléments contraires, et ont cherché à expliquer les diverses transformations qui ont lieu dans la nature, en supposant que ces éléments opposés se combattent dans la matière qui se trouve au fond de toutes les substances. D'après Parménide, la matière de toutes choses était une substance dans laquelle, toutefois, les divers changements, qui n'existent, selon lui, que pour les sens et non pour la raison, naissent tous en vertu du *chaud* et du *froid*. Démocrite expliquait la formation de corps différents, malgré

[1] Omne quod fit et corrumpitur non est, antequam fit, nec est, postquam corrumpitur; unde oportet quod id, quod per se aliquid fit, et in quod per se aliquid corrumpitur, tale sit, quidquid (quod) in sua ratione includat *non esse* ejus, quod fit vel corrumpitur. (S. Thom., *in Phys.*, lib. I, lect. 10.)

[2] *Phys.*, lib. I, c. 7.

l'homogénéité des atomes, au moyen de l'*espace vide ou plein* et de la *position* contraire. Mais ces philosophes se trompaient, suivant Aristote, parce qu'ils ne s'élevaient pas aux plus hautes oppositions ou aux contraires suprêmes ; car en eux seuls nous trouvons des principes vraiment universels. De même donc que, si nous nous plaçons au point de vue le plus général, l'être et le non-être doivent se concevoir comme les contrastes les plus extrêmes, de même, parmi les oppositions qui peuvent exister dans un même sujet ou dans une même matière, *avoir* et *non avoir* doivent être les plus hautes. Or c'est par la forme que la matière reçoit et possède ce qu'elle doit avoir, et c'est par la privation qu'elle en est dépouillée. La forme et la privation constituent donc les oppositions les plus hautes qui puissent se trouver dans les êtres de la nature.

682. Mais, quoique ces oppositions se montrent avec évidence dans l'origine et la destruction des corps, on ne voit pourtant pas pourquoi la privation peut être regardée comme un *principe*. Nous avons, en effet, montré, dans une autre occasion, qu'en philosophie on donne le nom de principe, non à tout commencement, ou à toute chose qui est la première dans une série quelconque, mais seulement à ce qui est la raison d'être d'une autre chose (n. 283). Encore donc que la privation doive précéder, dans la matière, la formation d'un nouveau corps, néanmoins elle ne peut s'appeler principe, parce que, évidemment, elle n'est pas la cause par laquelle se forme le corps.

Pour prévenir cette difficulté, on a dit que la privation, suivant la notion donnée, présuppose dans la matière l'aptitude à recevoir la forme, et, par suite, implique dans toutes les générations naturelles une certaine préparation ou disposition préalable. Or cette aptitude et cette prédisposition peuvent sans doute être regardées comme un principe et même comme un certain commencement de la forme. Mais, comme l'observe saint Thomas, en parlant ainsi on s'est

écarté de la théorie qu'enseignait Aristote[1]. Car, bien que la matière ne soit privée de la forme que si elle possède pour elle une certaine aptitude ou prédisposition, en sorte que *materia privata* se confonde avec *materia proxima* (*i. e. proxime ad formam disposita*), cependant Aristote appelle principe, non cette aptitude ou cette préparation, mais la privation même. Autrement, ce principe serait-il en opposition avec la forme? La matière préparée ne possède pas encore la forme, il est vrai, mais elle n'est pas non plus en opposition avec elle, du moins en tant qu'elle se trouve *prédisposée* à la recevoir, mais seulement en tant que, tout en pouvant la posséder, elle ne la possède pas, ou en tant qu'elle en est encore *privée*.

Suarez résout cette difficulté plus exactement à l'endroit même où il distingue entre le principe qui n'est que commencement et le principe qui est cause[2]. Pour qu'une chose naisse d'une autre et, par conséquent, pour que cette dernière puisse s'appeler, en un certain sens, principe de la première, il n'est pas nécessaire que celle qui précède exerce une influence positive, à la façon d'une cause, sur celle qui est postérieure. Il suffit qu'elle ait avec cette chose postérieure une relation nécessaire, tellement que la première précède nécessairement la seconde et que la cause, pour produire la seconde, doive commencer son opération par la première. Ainsi, le second jour, pour qu'il puisse s'appeler le second, présuppose le premier, mais ce jour pouvait exister sans que le premier eût précédé; aussi le premier jour est bien commencement dans une série de jours, mais on ne peut nullement l'appeler principe des

[1] Secundum intentionem Aristotelis privatio, quæ ponitur principium naturæ per accidens, non est aliqua aptitudo ad formam, vel inchoatio formæ vel aliquod principium imperfectum activum, ut quidam dicunt, sed ipsa carentia formæ vel contrarium formæ, quod subjecto accidit. (S. Thom., *in Phys.*, lib. I, lect. 12.)

[2] *Metaph.*, disp. XII, sect. 1.

jours suivants. Mais le jour ne peut naître sans que la nuit ait précédé, et l'atmosphère ne peut être éclairée sans qu'elle ait été auparavant ténébreuse.

IV.

Notion du corps.

683. Après tout ce qui a été dit jusqu'ici sur l'essence du corps et sur ses éléments constitutifs, nous pourrions nous dispenser, ce semble, d'expliquer encore en particulier la notion du corps. Cependant, pour qu'il ne reste dans l'esprit aucune obscurité, nous ne croyons pas devoir passer sous silence certains éclaircissements qu'on peut donner à ce sujet.

On a reproché à Descartes que, ne distinguant pas le corps physique d'avec le corps mathématique, il ait fait consister l'essence du corps dans l'*étendue*, confondant celle-ci avec l'espace limité. D'autre part, on a fait observer qu'on ne définit pas suffisamment l'essence du corps, quand on dit qu'il est une *substance étendue* (*res extensa*). L'étendue, à la vérité, est essentielle au corps en ce sens qu'il est de sa nature d'être étendu; mais nous ne pouvons pas dire pour cela qu'elle appartienne à l'essence même du corps; car elle en est une conséquence nécessaire, mais non une partie constitutive. C'est une vérité sur laquelle les scolastiques insistent beaucoup. On pourrait donc s'étonner de voir qu'ils disent néanmoins bien des fois : Le corps est une substance qui s'étend dans l'espace, ou plus exactement : une substance dont la nature exige d'exister avec les trois dimensions de la longueur, de la largeur et de la profondeur [1]. Mais ils n'omettent pas de

[1] Substantia sub tribus dimensionibus; substantia natura sua postulans tres dimensiones.

dire aussi que, par cette définition, on ne fait connaître l'essence du corps que d'après une propriété qui découle de son essence, et non par ses principes. C'est ainsi qu'on définit souvent l'esprit en disant qu'il est une substance douée d'intelligence et de volonté, bien que ces facultés ne constituent pas proprement l'essence même de l'esprit, étant seulement des propriétés qui en découlent avant toutes les autres. Comme ces propriétés nous permettent de distinguer l'esprit d'avec tout ce qui n'est pas esprit, et comme pareillement l'étendue distingue le corps d'avec tout ce qui n'est pas corps, ces sortes de définitions peuvent suffire dans la logique, mais dans la métaphysique il faut chercher des définitions qui déterminent l'essence même dans laquelle ces propriétés ont leur fondement. C'est pourquoi la définition plus stricte représente l'esprit comme une substance immatérielle; car cette immatérialité est le fondement de l'intelligence dont l'esprit est doué, tellement qu'il ne peut y avoir aucune substance immatérielle qui ne soit intellectuelle, c'est-à-dire capable de penser et de vouloir, ni aucune substance intellectuelle qui ne soit exempte de matérialité. Cette immatérialité consiste, non-seulement en ce que la substance spirituelle n'a point de parties existant dans l'espace les unes hors des autres, mais encore et surtout en ce que l'essence de l'esprit ne se compose pas de matière et de forme. En effet, la matérialité du corps, et ce qui constitue proprement son essence, consiste en ce que dans le corps l'élément qui détermine son être spécifique, la forme, est réellement distinct du sujet qui est déterminé, ou de la matière, si bien que la forme peut cesser d'être et que la matière peut continuer d'exister sous une autre forme. Lors donc qu'on définit le corps : *une substance composée,* il faut penser qu'il est composé de matière et de forme comme de principes substantiels, composition dont celle qui résulte de parties quantitatives et qui forme l'étendue n'est qu'une conséquence.

Ces explications nous font comprendre si et jusqu'à quel point les mots « substance corporelle » et « substance matérielle » sont synonymes [1]. Nous appelons *corporelle* une substance dont la nature demande d'avoir la quantité et l'étendue ; une substance est *matérielle*, lorsqu'elle se compose de matière et de forme. Si donc le fondement de l'étendue des corps se trouve réellement en ce qu'ils sont composés de matière et de forme, et, *vice versâ*, si toute substance dont la nature implique la matière et la forme a nécessairement la quantité et l'étendue, il s'ensuit que la substance corporelle et la substance matérielle sont identiques quant à la chose, et qu'elles ne diffèrent pour le nom que parce que la première désigne la chose d'après une propriété essentielle, tandis que la seconde indique l'essence même qui est le principe de cette propriété. Mais cette connexion intime qui existerait entre la composition de matière et de forme et l'étendue n'était pas unanimement admise, même parmi les scolastiques. Saint Bonaventure [2] et quelques autres docteurs pensaient que tous les êtres créés, même les purs esprits, renferment une certaine matière qui se rapporte à la forme comme quelque chose de potentiel. Scot [3] soutenait, au contraire, que l'idée d'une substance étendue et par là même corporelle qui ne fût pas composée de matière et de forme, mais qui serait simple par son essence, n'implique pas une contradiction intrinsèque. Et quelques scolastiques croyaient avec les Arabes que, de fait, les corps corruptibles de la terre étaient seuls composés de matière et de forme, tandis que les corps célestes

[1] Cf. l'explication très-claire qu'en donne Suarez (*Metaph.*, disp. XXXVI, sect. 1).

[2] *In* lib. II, dist. III, p. 1, a. 1. — Cf. *ibid.*, dist. XII, a. 2, q. 1, *in resp. ad object.* — Cette doctrine obscure et équivoque a été non-seulement combattue par saint Thomas (voir plus loin, n. 796), mais encore généralement abandonnée par les autres scolastiques. (V. Suarez, *Metaph.*, disp. XIII, sect. 14.)

[3] In lib. II, dist. XIV, q. 1.

qu'ils regardaient comme incorruptibles ne contenaient pas la matière et la forme comme des parties constitutives. Cette opinion, vers laquelle saint Thomas lui-même inclinait dans ses premiers ouvrages [1], trouvait, du moins en tant qu'elle soutenait la possibilité d'une substance simple quant à l'essence et pourtant étendue, un certain nombre de partisans parmi les scolastiques modernes, surtout depuis la diffusion de la philosophie cartésienne. Mais, dans les siècles précédents, l'opinion, pour laquelle saint Thomas se prononce nettement dans son dernier ouvrage [2], était prédominante parmi les scolastiques de quelque renom.

684. Le Docteur angélique trouve dans cette composition de matière et de forme non-seulement la cause de la mutabilité et de l'extension des corps, mais encore la raison pour laquelle le corps est substance d'une manière moins parfaite que l'esprit. Une chose est substance lorsqu'elle n'existe pas dans une autre comme dans son sujet, mais qu'elle subsiste en soi. Or le corps ne possède cette subsistance que par le moyen et, pour ainsi dire, par l'action commune des parties dont se compose son être. La forme (des choses purement matérielles) ne peut pas subsister en soi, parce qu'elle a besoin de la matière comme d'un sujet où elle existe, et la matière ne peut subsister en soi, parce qu'elle doit être déterminée par la forme, pour qu'elle soit existante. S'il convient au corps de n'être pas dans un autre comme dans son sujet, c'est donc, non par la forme, mais par la matière; et néanmoins il ne peut subsister en soi qu'en vertu de l'union entre la matière et la forme. Dans l'essence de l'esprit, au contraire, la forme qui détermine son être spécifique est une même chose avec le sujet qui est déterminé par elle. Le corps n'est ni sa propre forme ni son

[1] In lib. II, dist. XII, q. 1, a. 1. — *Quæst. disp.* de spirit. creat. a. 6.
[2] *Summ.*, p. I, q. 66, a. 2. — Cf. in lib. VIII. — *Phys.*, lect. 20.

propre sujet, mais il se compose des deux, tandis que l'esprit est à lui-même sujet et forme [1].

V.

Notion de la nature.

685. Lorsque Aristote dit, pour définir la nature, qu'elle est la *substance* des choses qui, *comme telles*, ont *en elles-mêmes un principe de mouvement* [2], il veut indiquer ce par quoi un corps est un être de la nature et, par conséquent, se distingue d'avec les choses produites par l'industrie humaine. Comme il s'exprime ainsi, en parlant des corps, il entend par mouvement celui qui tombe sous les sens, tel que le changement de lieu ou de position, l'accroissement ou le décroissement, ou un changement des qualités. Cette expression, « principe de mouvement », toutefois, ne doit pas être entendue exclusivement dans le sens actif. Selon qu'il convient à un être de la nature de mouvoir ou d'être mû, on trouve en lui soit un principe actif, la force motrice, soit un principe passif, la mobilité, en vertu desquels le mouvement lui est naturel [3]. Les corps qui sont formés par l'in-

[1] Par là saint Thomas justifie que l'esprit, et non le corps, est appelé *substantia stans per se ipsam*. Voici comment il s'exprime :

Si dicatur stans per se ipsum quod non dependet a superiore agente, sic stare per se ipsum convenit soli Deo, qui est causa prima, a qua omnes secundæ causæ dependent. Si autem dicatur per se stans illud, quod non formatur per aliquid aliud, sed ipsummet est forma, sic esse stans per se ipsum convenit omnibus substantiis immaterialibus. Substantia enim composita ex materia et forma non est stans per se ipsam nisi ratione partium : quia scilicet materia est actu per formam, et forma sustentatur in materia. (*Liber de causis*, lect. 26.)

[2] Ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἡ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ᾗ αὐτά. (*Metaph.*, lib. IV (al. III), cap. 4.)

[3] C'est pourquoi saint Thomas dit encore, en une autre occasion : Transmutatio dicitur naturalis propter principium intrinsecum non

dustrie humaine, au contraire, n'ont en eux-mêmes aucun principe de mouvement ; car les mouvements que nous observons en eux ou bien n'ont pas leur principe dans les corps mêmes, ou bien, si ce principe est en eux, il se trouve dans la matière dont ces corps sont formés ; comme une statue, par exemple, est mobile et pesante, non parce qu'elle est une statue, mais parce qu'elle est un bloc de marbre. Voilà pourquoi il est dit, dans la définition exposée plus haut, que les choses de la nature ont en elles un principe de mouvement *comme telles* (ἐν αὐτοῖς ᾗ αὐτά) c'est-à-dire en tant qu'elles sont telles choses et non d'autres. De même, l'art peut, il est vrai, produire ses effets dans celui qui le possède ; mais ce n'est que par accident, comme lorsqu'un médecin se guérit lui-même, ou bien, s'il est propre à un art de n'opérer que dans celui qui le possède, cet art n'est en lui qu'une chose accidentelle, une aptitude qu'il pourrait aussi ne pas avoir. Au contraire, la nature est dans celui pour qui elle est un principe de mouvement comme dans son être le plus intime. C'est pourquoi la définition d'Aristote représente la nature comme une substance, et la même chose se trouve exprimée dans la définition que donne le même philosophe au deuxième livre de la physique [1].

En faisant ainsi consister la nature dans un principe *intrinsèque* aux choses, on repousse, par cette définition même, l'atomisme mécanique. Car ce système, d'une part, fait naître les corps en vertu d'un mouvement régulier imprimé aux atomes par le dehors, combinant, à la manière de l'art, les matières correspondantes à sa nature ; d'autre part, il veut expliquer toutes les transformations des choses par le mou-

solum activum, sed etiam passivum. Expresse enim dicit philosophus lib. VIII. *Phys.*, text. 29, quod in gravibus et levibus est principium passivum motus naturalis et non activum. (*Summ.*, p. III, q. 32, a. 4.)

[1] ..... ὡς οὔσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινος καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν, ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὑτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός. (*Phys.* lib. II, c. 1.)

vement externe et par les propriétés des atomes, sans reconnaître, dans les choses mêmes, un principe de l'être qui les distingue de leurs opérations et de leurs phénomènes. Mais en concevant ce principe inhérent aux choses comme un principe *substantiel*, on s'éloigne autant de la théorie dynamique telle que la conçoivent les panthéistes ; car cette théorie reconnaît sans doute dans les choses un principe intrinsèque de leur activité, mais ce principe est le même en toutes choses, par conséquent chacune, considérée selon son être particulier, n'est qu'un phénomène de la substance universelle. On comprend ainsi comment Aristote devait obtenir en même temps, par la notion de la nature, celle de la forme substantielle.

686. Les premiers philosophes croyaient devoir chercher la nature et la substance des choses dans la matière seule, parce qu'ils supposaient que la matière naturelle ne se rapporte pas autrement aux choses de la nature que la matière dont l'art forme ses productions ne se rapporte aux œuvres d'art. Comme la substance de ces œuvres consiste dans la matière, tandis que leur forme n'est qu'une chose accidentelle qu'elles peuvent recevoir et perdre, on en concluait que la substance des choses naturelles réside dans la matière dont elles sont formées, mais que leur forme est accidentelle comme celle qui est produite par l'art[1]. Cepen-

[1] On a aussi reproché aux scolastiques de n'avoir pas distingué les formes des choses naturelles d'avec celles qui sont un produit de l'art. Quoique la définition qu'ils donnent de la forme substantielle montre clairement la fausseté de cette imputation, nous citerons cependant quelques passages qui prouvent avec évidence le contraire.

Voici comment s'était exprimé saint Thomas dans son *Comment.* in lib. I *Phys.*, lect. 2 : Antiqui physici non cognoverunt nisi causam materialem, de aliis autem parum tetigerunt. Ponebant autem formas naturales esse accidentia sicut et artificiales. Sicut ergo tota substantia artificialium est eorum materia, ita sequebatur secundum eos, quod tota substantia naturalium esset eorum materia.

Plus loin (in lib. II *Phys.*, lect. 2) il dit : Antiqui philosophi naturales non valentes usque ad primam materiam pervenire, aliquod

dant on aurait dû comprendre, par cette comparaison même, que dans les choses naturelles la forme appartient aussi bien que la matière à leur nature et à leur substance. Car, comme la matière que travaille l'artiste n'est pas encore une œuvre d'art, mais seulement quelque chose qui peut devenir une telle œuvre, de même aussi la matière de la nature ne constitue pas encore une chose naturelle, mais seulement un élément au moyen duquel une telle chose peut être formée. Or, si la matière ne devient un être de la nature qu'en recevant la forme, il faut également que la forme appartienne à la nature et à la substance des choses. Ces philosophes anciens avaient donc parfaitement raison, en considérant la matière comme quelque chose de substantiel, ou comme appartenant à la nature des choses ; mais ils se trompaient en regardant les formes des choses naturelles comme purement accidentelles, ainsi que le sont les formes des œuvres artificielles. La matière et la forme appartiennent à la nature des choses, l'une comme le sujet qui doit être déterminé, l'autre comme la différence déterminante.

On cherchait encore à prouver que la matière seule constitue la nature et la substance, en se fondant sur cette raison

corpus sensibile primam materiam omnium rerum ponebant, ut ignem vel aerem vel aquam, et sic sequebatur, quod omnes formæ advenirent materiæ tanquam in actu existenti, ut contingit in artificialibus : nam forma cultelli advenit ferro jam existenti in actu. Et ideo similem opinionem accipiebant de formis naturalibus sicut de artificialibus.

Suarez (*Metaph.*, disp. XIII, sect. 2) parle dans le même sens : Juxta illum (antiquorum) philosophandi modum formæ naturalium entium quasi artificiales tantum sunt, nimirum figuræ quædam consurgentes ex vario situ et ordine atomorum atque ita nulla erit veræ substantialis generatio et corruptio, sed tantum varia coordinatio et deordinatio atomorum.

Enfin, quant aux scolastiques modernes qui eurent à lutter contre l'école cartésienne, on sait qu'ils n'insistaient sur rien tant que sur cette différence ; c'était là précisément le point capital de la controverse.

que d'une œuvre artificielle qui vient à se corrompre ne naît pas une autre œuvre, mais seulement une nouvelle matière ; par exemple, d'une statue enfouie dans la terre peut bien naître un arbuste, mais non une nouvelle statue. On reconnaissait, ce qui est vrai sans aucun doute, qu'il est propre à la nature d'engendrer des choses semblables. On aurait donc dû comprendre, par l'exemple qui vient d'être cité, qu'il en est autrement des substances naturelles que des œuvres artificielles; car un arbre engendre, non pas de la poussière, mais un autre arbre, et un lion engendre un autre lion. Si c'est la nature des choses qui engendre, il faut que les formes, d'après lesquelles se distinguent les espèces des choses naturelles, appartiennent à la nature et à la substance, d'autant plus que la génération tend précisément à faire naître, dans la matière, la forme de celui qui engendre [1].

687. La définition que nous avons donnée de la nature, d'après les livres sur la *Physique*, s'accorde parfaitement, pour le sens, avec celle que nous venons d'exposer et qui est empruntée aux livres sur la *Métaphysique ;* toutefois, dans cette dernière, la nature est appelée principe non-seulement du *mouvement*, mais encore du *repos*. Car si les choses ont en elles-mêmes le principe de leur mouvement, elles ont aussi en elles, dans la même mesure, le principe de leur repos. Expliquons ceci par un exemple. Si la pesanteur, comme le croyaient les anciens, a son principe dans une propriété des corps en vertu de laquelle le centre de la terre est le lieu qui leur est propre et auquel ils tendent, cette propriété est aussi bien le principe de leur repos que de leur mouvement. Si, au contraire, pour expliquer la gravité des corps, il faut recourir à la force d'attraction, il faut encore que la propriété en vertu de laquelle les corps peuvent être attirés soit le principe de leur repos comme le

[1] *Phys.*, lib. II, c. 2. — Cf. S. Thom., *in hunc locum.*

principe de leur mouvement. La même observation s'applique à l'activité des êtres. Comme c'est une chose fondée sur la nature des corps organiques qu'ils se développent et se forment eux-mêmes *ab intrinseco*, de même on s'explique par leur nature pourquoi, étant parvenus à leur développement complet, ils cessent de croître.

VI.

Notion de la vie.

688. De tout temps on a reproché à l'atomisme de ne donner, sur la vie dans la nature, aucune définition suffisante ; dans la philosophie aristotélicienne, cette définition dérivait naturellement du concept de la nature même. En toutes choses, la nature est un principe substantiel du mouvement : dans les unes, toutefois, elle est seulement la raison pour laquelle elles sont mues, tandis qu'en d'autres, elle est le principe en vertu duquel elles meuvent ou impriment le mouvement. Parmi celles qui ont en elles un principe actif du mouvement, les unes ne peuvent produire le mouvement ou le changement que hors d'elles-mêmes, comme l'aimant qui attire ou le feu qui échauffe, tandis que les autres peuvent influer sur elles-mêmes pour se mouvoir et se transformer, et ces dernières forment les êtres vivants. La *vie* est donc le *principe substantiel* en vertu duquel un *être se meut lui-même* [1]. — Saint Thomas montre d'une manière aussi vraie que lucide que cette définition est l'expression fidèle de l'idée que nous avons tous de la vie. Pour savoir, dit-il, en quoi les êtres qui vivent se distinguent d'avec ceux qui ne vivent pas, il faut diriger son attention sur ceux dans lesquels la vie se manifeste davantage ; tels sont les ani-

[1] Ainsi s'exprime Aristote. *Phys.*, lib. VIII, c. 4. — *De anima*, lib. I, c. 2, et avant lui Platon : ᾧ γὰρ ἔξωθεν τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον· ᾧ δὲ ἔνδοθεν αὐτὸ ἐξ ἑαυτοῦ ἔμψυχον. (*Phædrus*, tom. III, p. 245.)

maux. Quand donc disons-nous d'un animal qu'il commence à vivre? C'est quand il commence à se mouvoir de lui-même; et, tant que ces mouvements persévèrent en lui, nous disons qu'il vit. Mais, quand il cesse de se mouvoir par lui-même et qu'il est mû seulement par un autre, nous disons que la vie n'est pas en lui, qu'il est mort. La vie doit donc consister en ce qu'un être arrive par lui-même au mouvement ou à l'activité; et l'on n'appelle vivants que par analogie ou dans un sens métaphorique les êtres qui ne peuvent pas se mouvoir ni agir ainsi [1].

Cependant cette notion que nous nous formons de la vie au moyen des choses sensibles doit, pour être vraie, s'appliquer aussi à la vie purement spirituelle et même à la vie divine. Remarquons d'abord que dans cette définition saint Thomas parle, non du simple mouvement, mais de l'activité en général, et si parfois on appelle vivants, d'une manière absolue, les êtres qui se meuvent d'eux-mêmes, on prend le mot « mouvement » dans un sens plus large, de telle sorte qu'il signifie toute espèce d'activité interne, notamment la perception, la connaissance et l'appétit [2]. Cette activité interne (immanente) se distingue de l'activité externe en ce que celle-ci perfectionne un autre être, tandis que par celle-là l'agent se perfectionne lui-même. La vie consiste donc en ce que cette activité interne par laquelle un être est perfectionné émane de lui-même, ayant en lui une faculté correspondante, non purement passive, mais active [3]. Or il est évident, en outre, que la perfection qui

[1] Viventia dicuntur, quæcunque se agunt ad motum vel operationem aliquam; ea vero, in quorum natura non est, ut se agant ad aliquem motum vel operationem, viventia dici non possunt, nisi per aliquam similitudinem. (*Summ.*, p. 1, q. 18, a. 1.) — Cf. *Contr. Gent.*, lib. I, c. 97.

[2] De même nous disons « mouvements de l'âme », et les Latins non-seulement parlent de *motus animorum*, mais encore ils désignent les pensées par le mot « *motus ingenii* ». Cf. Cicero, *Orat.*, I, n. 25.

[3] Illa proprie sunt viventia, quæ per se ipsa secundum aliquam

constitue proprement la vie ne consiste pas en ce qu'un être soit mû ou changé, encore que ce mouvement ou ce changement le perfectionne, mais plutôt en ce que l'activité motrice ou changeante a son principe au-dedans même de cet être. Si donc cette activité interne, qui établit un être dans un état de perfection, particulièrement la connaissance et la volonté, a sa source dans son être même, de manière qu'elle n'ait pas commencé en lui, mais qu'elle soit donnée, au contraire, avec son existence, la vie d'un tel être doit avoir un degré d'autant plus élevé de perfection [1].

689. Or ce principe nous met à même de distinguer les *degrés* de la vie. La vie d'un être est d'autant plus parfaite qu'il possède à un plus haut degré, dans sa nature même, ce qui est nécessaire au mouvement ou à l'activité interne. Or, pour qu'un mouvement ou une opération ait lieu, il faut d'abord un but vers lequel cette opération soit dirigée; ensuite, dans celui qui opère, il faut une forme qui détermine son activité, et enfin il est nécessaire que l'agent tende ou se meuve vers la fin même. Les êtres doués d'intelligence peuvent seuls déterminer le but de leurs opérations, parce que seuls ils le connaissent comme tel; leurs volitions sont remplacées dans l'animal par l'instinct; cependant l'activité de l'animal est dirigée par une forme im-

speciem motus movent. Sive accipiatur motus proprie sicut motus dicitur actus imperfecti i. e. existentis in potentia; sive motus accipiatur communiter prout motus dicitur actus perfecti, prout intelligere et sentire dicitur moveri, ut dicitur in lib. III de anima, text. 28. (S. Thom., *Summ.*, p. I, q. 18, a. 1.)

Illud proprie vivere dicimus, quod in se ipso habet motus vel operationes quascunque. Ex hoc enim sunt dicta prima aliqua vivere, quia visa sunt in se ipsis habere aliquid ea movens secundum quemcumque motum; et hinc processit nomen vitæ ad omnia, quæ in se ipsis habent operationis propriæ principium : unde et ex hoc, quod aliqua intelligunt vel sentiunt vel volunt, vivere dicuntur, non solum ex hoc, quod secundum locum moventur vel secundum augmentum. (*De Verit.*, q. 4, a. 8.)

[1] Suarez, *Metaph.*, disp. XXX, sect. 14.

manente et produite par lui, savoir la représentation sensible, tandis que la plante est uniquement déterminée dans son activité par les lois de la nature, et elle ne possède par elle-même rien que l'exécution de ce à quoi la pousse la nature, savoir, le mouvement même. Voilà pourquoi le mouvement de la plante est très-uniforme, limité à la croissance ou au décroissement; tandis qu'il est très-varié dans les animaux, et d'autant plus varié que leur connaissance sensible est plus parfaite. Les animaux qui perçoivent seulement par le toucher, et dès lors les choses seules avec lesquelles ils se trouvent en contact, ne peuvent non plus se mouvoir que par l'extension ou la contraction de leurs corps. Mais les animaux connaissant, au moyen des autres sens, ce qui est éloigné, sont capables de se mouvoir d'un endroit à un autre, et de même toutes leurs opérations gagnent en étendue et en variété. Néanmoins cette activité, étant dirigée par l'instinct, n'est pas en leur puissance; par conséquent, elle est uniforme dans les fins qu'elle poursuit et dans les moyens qu'elle emploie. L'homme, au contraire, pouvant choisir entre diverses fins et entre divers moyens pour atteindre ses fins, est, par sa liberté, principe de son activité vitale d'une manière plus parfaite; cependant il l'est lui-même avec dépendance. Les vérités les plus hautes d'après lesquelles il juge de tout ce qu'il connaît se trouvent sans doute en lui, en ce sens qu'il en est certain par l'évidence individuelle; mais le principe de leur réalité n'est pas dans l'homme, par conséquent elles sont pour lui des lois auxquelles il est soumis. Pareillement, quoiqu'il soit libre dans le choix des fins prochaines, la fin dernière de sa vie lui est imposée; il ne peut pas ne pas la vouloir sans se condamner au malheur, et cette fin est un bien placé hors de lui. D'ailleurs, sous bien d'autres rapports, il dépend d'influences étrangères et il est limité, par ces influences, dans son activité externe et dans son activité interne. Dieu seul est lui-même le principe de tout ce

qu'il connaît de vrai et de tout ce qu'il veut de bien ; aussi est-il seul lui-même, dans le sens le plus plein du mot, principe de toute son activité. La vie divine est donc la vie la plus parfaite pour une double raison : d'abord parce que son activité est, sous tout rapport, purement de lui-même, ensuite parce qu'elle n'est pas produite ou qu'elle n'a pas commencé ; car en Dieu le principe de sa vie et l'activité vitale sont absolument identiques [1].

Il nous resterait encore à comparer, avec ces définitions que nous fournit la scolastique, les notions que nous donnent de la vie les systèmes modernes, particulièrement l'atomisme et le dynamisme panthéistique ; mais les considérations précédentes nous ont assez fait connaître ces notions. Leur appréciation trouvera sa place dans les études qui vont suivre.

[1] Illud, cujus sua natura est ipsum ejus intelligere et cui id, quod naturaliter habet, non determinatur ab alio, hoc est, quod obtinet summum gradum vitæ, tale autem est Deus; unde in Deo maxime est vita. (S. Thom., *Summ.*, p. 1, q. 18, a. 3.)

CHAPITRE III.

LA THÉORIE SCOLASTIQUE COMPARÉE AVEC L'ATOMISME ET LE DYNAMISME.

690. Vers la fin du premier chapitre, nous avons déjà comparé les théories que nous trouvions sur la nature dans les diverses écoles philosophiques avec celle qui est enseignée par les scolastiques. Cependant nous nous sommes bornés alors à quelques considérations générales, comparant seulement ces théories avec celles de l'ancienne école pour quelques vérités plus hautes. Il nous reste encore à poursuivre plus en détail cette comparaison et à montrer comment les doctrines de l'antiquité sur l'essence des corps se rapportent aux opinions qui ont été soutenues dans les derniers siècles. Examinons d'abord le problème que doit résoudre toute théorie relative à l'essence des corps.

Lorsque nous étudions le monde des corps, nous nous trouvons en présence de deux faits dont nous avons à rechercher l'explication. Le *premier* consiste dans l'*extension* en vertu de laquelle les diverses parties d'un corps existent en diverses parties de l'espace, et dans l'*impénétrabilité* en vertu de laquelle ce corps occupe l'espace de manière qu'aucun autre ne peut exister en même temps dans le même espace. Le *second* fait, c'est que les corps se divisent en beaucoup d'espèces très-différentes; néanmoins ils sont sujets à bien des *changements* et même ils se *transforment* les uns dans les autres, en sorte que les corps qui naissent sont formés de quelque autre corps , et que ceux qui cessent d'exis-

ter sont dissous en d'autres. De ces faits qui apparaissent à nos sens, il nous faut conclure l'essence des corps, pour arriver à comprendre, par cette essence, les phénomènes dont nous venons de parler, et à résoudre les questions et les difficultés qu'on rencontre dans cette étude. Pour indiquer ici quelques-unes de ces questions, l'extension des corps dans l'espace semble impliquer la *divisibilité* à l'infini dont nous avons déjà fait mention ; d'autre part, cependant, cette divisibilité infinie semble répugner à la nature des choses étendues qui sont essentiellement finies. De même, on trouve une grande difficulté à expliquer comment peut naître, de la matière d'un corps, un autre corps qui se distingue substantiellement du premier, en un mot comment on peut concilier la *mutabilité* des corps avec leur *diversité substantielle.*

691. Or, lorsqu'on veut apprécier les diverses théories par lesquelles on a essayé la solution de ce problème, suivant les deux méthodes qu'on peut suivre dans l'étude de la nature, et qu'on appelle d'ordinaire la méthode mécanique et la méthode dynamique, il faut bien distinguer les doctrines fondamentales de ces deux méthodes d'avec les théories dans lesquelles l'une ou l'autre domine. Les systèmes atomistiques adoptent, en général, la conception mécanique de la nature ; toutefois, comme nous l'avons déjà fait remarquer, le système de Descartes est seul purement mécanique : dans tous les autres, la méthode dynamique se fait plus ou moins valoir. On n'entreprend pas, dans ces systèmes, d'expliquer les phénomènes du monde corporel uniquement au moyen d'un mouvement produit, du dehors, dans une masse morte et même complétement inerte; mais à cette fin on attribue des forces aux atomes mêmes. Expliquée ainsi, la théorie atomistique se recommande par la facilité avec laquelle elle semble résoudre les problèmes proposés. L'étendue des corps se comprend sans peine, si les corps sont composés de parties qui occupent elles-mêmes

un espace, si petites qu'elles puissent être. Et si la densité dont parle Gassendi ne semble pas expliquer suffisamment l'impénétrabilité des corps, il suffira, pour en trouver l'explication, d'admettre dans les atomes, avec les savants modernes, une certaine force de résistance ou de répulsion. La mutabilité des êtres corporels s'explique également, ce semble, par la seule supposition d'atomes. On peut accorder que les diverses espèces de corps ne peuvent pas s'expliquer par la seule figure ou la composition diverse d'atomes homogènes, mais ici l'atomisme moderne vient au secours de l'atomisme antique. Comme ce système admet dans les atomes, au lieu des crochets et des griffes, etc., auxquels Gassendi eut recours, une certaine force de cohésion, de même il suppose que ces atomes, aussi bien que la matière chimique qui est leur premier produit, se distinguent par la qualité, et qu'en vertu de leurs propriétés ils ont les unes avec les autres plus ou moins d'affinité. La combinaison de tels atomes semble expliquer la diversité des corps d'autant plus facilement qu'elle est accompagnée d'une compénétration mutuelle des forces qui sont inhérentes à ces matières. Nous savons par l'expérience que des forces combinées peuvent produire des effets totalement différents de ceux que chacune de ces forces produirait isolément.

692. Néanmoins le système dynamique ne se montre pas satisfait de tout cela. Cette diversité qualificative des matières et les forces qu'on leur attribue suffisent bien pour expliquer la possibilité d'une combinaison variée, mais on ne comprend pas plus, au moyen de ces hypothèses, la formation des substances naturelles qu'on ne comprend un édifice par les propriétés des matériaux qui servent à sa construction. Il nous reste toujours encore à demander : Qu'est-ce qui remplace, dans la nature, l'activité de l'artiste qui forme, au moyen des matériaux, cette œuvre d'art, ou qu'est-ce qui combine les matières de facon à en faire naître

des substances naturelles si variées et divisées en tant d'espèces nettement déterminées? Nous pouvons répéter ici, avec Kant, contre l'atomisme moderne, les objections que Leibnitz faisait au système atomique plus ancien : les forces chimiques et physiques qui agissent dans la matière conformément à sa nature, et le mouvement extérieur qui se produit d'après des lois générales, ne peuvent expliquer la formation des corps organiques qu'à la condition que ce mouvement et l'opération de ces forces se trouvent au service de certaines autres forces dont l'activité, semblable à celle de l'artiste, soit déterminée par certaines fins et par certaines idées.

D'ailleurs, quand bien même on accorderait que le mouvement mécanique et le procédé chimique suffisent, sans cette activité plastique de la nature, pour produire les substances naturelles, cependant ce qui distingue les unes des autres ces substances naturelles et, par conséquent, détermine leurs espèces, consisterait uniquement dans certaines propriétés que ces matières produiraient en elles-mêmes, dans leur union, en vertu des forces qui leur sont inhérentes. Donc, l'être substantiel de toutes les substances naturelles devrait se trouver dans les éléments matériels. Ce qui fait que les métaux sont des métaux et que les animaux sont des animaux ne serait donc autre chose qu'un effet des atomes, modifié en eux par la composition diverse, par conséquent un phénomène de leur être. Or, s'il en est ainsi, la matière seule est substance, et ce qui la détermine à être un corps de telle ou telle espèce, la forme, n'est plus qu'un simple accident. Si les choses naturelles n'ont plus aucune diversité substantielle, il ne peut plus être question de transformations substantielles. Dans toutes les transformations que les corps peuvent subir, leur substance, c'est-à-dire la matière, reste immuablement la même : leurs phénomènes seuls sont modifiés dans la nouvelle combinaison. Si donc la philosophie de la nature se propose d'expliquer comment les

espèces peuvent différer dans les substances naturelles par leur être substantiel, et comment elles peuvent néanmoins dériver les unes des autres, l'atomisme ne donne pas de solution à ce problème, mais il nie le fait qu'il avait à expliquer.

693. L'atomisme procède autrement en ce qui concerne l'extension et la divisibilité des corps. On suppose, dans ce système, que les atomes ne renferment pas des parties distinctes et séparées, mais qu'ils sont des quantités continues, tandis que les corps, étant composés d'atomes, ne sont pas étendus d'une manière continue, mais seulement par contiguïté. On affirme sans doute ainsi une extension vraie et réelle, mais aussi on ne fait que l'affirmer. Si nous voulons pénétrer davantage au fond des choses, l'atomisme répond que nous ne devons pas pousser nos recherches plus loin, parce que la corporéité même des choses consiste précisément en ce qu'elles sont étendues dans l'espace et impénétrables. C'est pourquoi Gassendi disait que la corporéité convient aux atomes dans un sens plus strict, parce que, étant des quantités continues, ils occupent complétement l'espace sans laisser aucun intervalle. Ainsi, comme les atomes mêmes ne sont pas prouvés, mais simplement supposés, on peut dire que, dans cette théorie, on n'explique aucun des deux faits dont il s'agit dans nos études sur l'essence des corps, mais on nie la réalité de l'un et l'on suppose l'autre. Le système atomique n'est pas plus heureux dans la question relative à la divisibilité des corps. C'est une vérité incontestable, prouvée par divers arguments géométriques, que tout espace ou tout corps mathématique est divisible à l'infini. Il s'agit donc ou de montrer que la même divisibilité peut aussi s'affirmer, sans contradiction, du corps physique qui occupe l'espace, ou bien d'expliquer pourquoi et comment la division du corps physique doit avoir nécessairement ses limites. Or l'atomisme tire son nom précisément de ce qu'il regarde comme indivisible la matière première

dont se composent tous les corps ; mais, comme il suppose néanmoins qu'elle est étendue et que les atomes constituent en conséquence de petits corpuscules, on lui reproche, à bon droit, de mettre à la divisibilité des corps une limite purement arbitraire. Pourquoi, en effet, ces atomes ne peuvent-ils pas se diviser davantage ? Qu'est-ce qui leur donne cette densité ou cette fermeté qui résiste à toutes les forces de la nature ? Rien qu'une supposition faite arbitrairement. Au reste, si les atomes pouvaient résister à toute force dissolvante de la nature, cela n'expliquerait pas qu'ils ne puissent être divisés de plus en plus par la toute-puissance du Créateur. Voilà des difficultés auxquelles l'atomisme ne sait pas répondre. Si donc ce système trouve une réponse à ces questions, cette réponse au moins ne lui est pas propre, n'est pas prise de son propre fond.

694. Adressons-nous maintenant au système dynamique. Quelle solution a-t-il donnée au problème que se pose la science des corps ? Nous devons encore distinguer ici entre les notions fondamentales qui sont propres à la conception dynamique de la nature et les systèmes qui suivent plus ou moins cette tendance. Voici ces notions fondamentales, telles que les exposent Leibnitz et Kant : L'essence du corps doit consister, non dans une masse inerte, mais dans certaines forces, et c'est par ces forces seules qu'on peut la comprendre. Les diverses formations de la nature avec leurs phénomènes si variés ne s'expliquent pas au moyen d'une activité réglée par des lois mathématiques ni au moyen d'un mouvement externe, mais il faut nécessairement avoir recours à une activité finale, à des tendances internes et à des forces plastiques. Toutefois, comme la théorie des monades, telle que Leibnitz l'avait exposée, semblait insoutenable, et comme Kant, tout en soulevant bien des questions et en en discutant quelques-unes avec beaucoup d'ampleur, n'avait pourtant proposé aucune théorie complète sur l'essence des corps et leur diversité spé-

cifique, d'autres philosophes ont formé des systèmes qui ont pour base le dynamisme, en ce sens qu'à la place des atomes, ils mettaient des éléments simples ou de pures forces, mais dans lesquels ils revenaient aux conceptions mécaniques pour les développements ultérieurs. C'est ainsi que Boscovich fait consister, il est vrai, l'essence des corps dans des éléments simples qui ont la force de s'attirer et de se repousser, mais ensuite il veut expliquer toutes les espèces de corps et tous leurs phénomènes, par l'action diverse de ces mêmes forces, en vertu des lois mathématiques. D'autres partisans modernes du dynamisme, regardant aussi l'essence des corps comme une force purement extensive et attractive, cherchent à prouver géométriquement que les diverses relations et les combinaisons variées de ces forces suffisent pour former toutes les espèces des corps avec leurs propriétés spécifiques, leurs aptitudes et leurs opérations. On peut donc, sous ce rapport, élever contre ces sortes de systèmes les mêmes objections qu'on fait valoir d'ordinaire contre l'atomisme. De nouvelles difficultés viennent s'ajouter à ces arguments, si l'on considère l'essence des corps; c'est que, si l'atomisme n'explique pas, mais présuppose la matière comme une substance étendue, le dynamisme cherche bien à en trouver l'explication, mais il s'entortille en tant de difficultés qu'il menace de faire disparaître la réalité de la substance même aussi bien que celle de l'extension.

695. La philosophie de l'identité, au contraire, s'applique à résoudre d'une manière plus intime le problème que se pose la science des corps. Non-seulement elle veut expliquer la réalité de la matière et ne faire naître d'elle les corps que par l'opposition des forces fondamentales, mais encore elle prétend prouver que les formations de la nature supposent, outre les forces mécaniques et chimiques, une véritable activité finale et une vie qui se détermine par la pensée ou plutôt constitue la pensée même. Elle ne croit donc

atteindre ce à quoi tend la conception dynamique de la nature, qu'en plaçant la cause de tous ses phénomènes dans la nature même, sans rien faire intervenir du dehors, ni forces, ni propriétés, ni lois, rien, en un mot, de ce qui peut avoir quelque influence sur ses opérations. On trouve juste, conforme aux principes fondamentaux du dynamisme, que Leibnitz ait admis, pour expliquer l'essence des corps, des monades remplies de forces, de vie, n'étant même autre chose que force, et l'on se montre encore plus satisfait, lorsqu'il fait consister l'activité des monades dans la perception et l'appétit. Cependant, d'après Leibnitz, les monades possèdent par la création le degré déterminé de perceptions qui les distingue les unes des autres; par conséquent, cette détermination leur donne un être ferme et invariable qu'ils ne tiennent pas de leur propre activité, mais qui leur vient du dehors (savoir du Créateur). Par ces opinions, disent ces philosophes, Leibnitz retombe lui-même dans la théorie mécanique; car, pour rester fidèle au dynamisme, il aurait dû concevoir la Monade absolue, en dehors de laquelle rien ne peut exister, comme une idéalité active et énergique qui se détermine elle-même dans les monades finies, en tant qu'elle s'extériore ou se manifeste en elles, une idéalité qui toutefois ne met pas dans cette détermination un être ferme, invariable, mais un être qu'elle efface, comme sa propre extériorité et sa propre négation, pour revenir à elle-même, à travers toutes les métamorphoses par lesquelles passent les choses finies [1].

Ces considérations jettent une nouvelle lumière sur les vrais rapports de la théorie dynamico-panthéistique avec les autres systèmes que nous avons étudiés jusqu'à présent. Dans tous ces systèmes, les substances naturelles sont regardées comme des *masses* (ou des agrégats) d'éléments dont chacun, qu'ils soient atomes ou monades, subsiste en

[1] Schaller, *Geschichte der Naturphilosophie,* tom. I, p. 438.

soi ou est une substance, tandis que dans la théorie des panthéistes ces éléments ne sont que la substance absolue et primitive fractionnée, dont ils constituent l'extériorité et par conséquent les *phénomènes*. D'ailleurs, dans la philosophie panthéistique, les êtres de la nature, formés de ces éléments, ne sont pas de vraies substances, mais constituent seulement diverses sortes de phénomènes que présente la substance primitive, c'est-à-dire des phénomènes dans lesquels celle-ci, triomphant de sa division et de son extériorité, rentre en elle-même et se reconstitue successivement dans son unité intime. Donc, en ce qui concerne les êtres individuels de la nature, le panthéisme et ces autres systèmes s'accordent dans la négation de leur *substantialité*. En effet, si chacun des éléments dont se compose un corps possède en soi un être indépendant qu'il conserve dans la composition, l'être du composé comme tel ne peut pas être substantiel : il ne peut être qu'un phénomène des éléments, mais un phénomène modifié par la composition. Dans la philosophie panthéistique, les êtres individuels de la nature ne sont plus que des phénomènes de la substance unique qui est tout, tandis que dans le système des atomes ou des monades ils ne sont plus que des phénomènes de ces éléments.

696. Si maintenant nous dirigeons notre regard sur la théorie de la scolastique, nous avons à remarquer avant tout que, soutenant l'unité substantielle et la subsistance propre des êtres individuels qui composent la nature, elle rejette aussi bien la multiplicité infinie de substances élémentaires (atomes ou monades) que la substance unique qui se fractionne elle-même pour se recueillir ou se rassembler de nouveau, telle que l'admettent les panthéistes. Ce point de vue est de la plus haute importance, surtout de nos jours, pour l'appréciation des divers systèmes. Mais nous avons à faire, sous ce rapport, d'autres considérations que nous ne devons pas perdre de vue, principalement parce qu'elles ont

une connexion intime avec les preuves que la scolastique faisait valoir en faveur de sa théorie. Si l'on ne considère dans le dynamisme que les principes qu'il oppose à la théorie mécanique de la nature, ce premier système n'est nullement en contradiction avec la philosophie aristotélico-scolastique. Il prétend qu'en définissant l'essence du corps, on ne doit pas se contenter d'admettre simplement l'extension ou la masse étendue, mais qu'il faut chercher à concevoir cette masse et son étendue comme dérivant d'un principe actif. Or, qu'est-ce que la forme dont parlent les scolastiques, si ce n'est un principe sans lequel la matière n'aurait ni quantité ni extension ? Toutefois, si certains dynamistes font consister toute l'essence du corps dans les forces élémentaires, aussi exclusivement que les atomistes la cherchent dans la masse inerte, les scolastiques la découvrent dans l'union de la matière et de la forme, recourant ainsi à deux principes, dont l'un et l'autre est substantiel, en sorte que, tout en s'exigeant mutuellement, ni la matière n'est un effet de la forme, ni la forme un simple accident de la matière, mais que la quantité, l'étendue, comme toutes les autres propriétés des corps, sont un produit de la matière et de la forme.

L'atomisme purement mécanique considérait le corps comme une masse étendue sans aucune force immanente et, par conséquent, sans aucune activité propre, tandis qu'au contraire, le dynamisme extrême ne découvrait l'essence du corps que dans la seule force, excluant ainsi de la substance du corps la matière comme étant un simple phénomène. Dans les temps modernes, on a renoncé généralement à ces deux opinions extrêmes, et l'on conçoit les choses corporelles comme étant à la fois étendues et douées de force. Mais comment devons-nous concevoir la relation qui existe dans le corps entre la force et la matière? Si l'on ne veut pas, avec les dynamistes, faire, de ces forces, des monades ou des substances, il faut exiger pour elles un sujet; d'autre part,

si l'on ne veut pas non plus, en revenant au plus extrême mécanisme, les concevoir comme un mouvement produit dans la matière par une cause externe, il faut exiger pour elles un sujet dans la nature duquel elles aient leur fondement intime ou leur principe. La matière ne peut être leur principe en tant qu'elle est simplement matière, c'est-à-dire quelque chose de divisé ou de divisible et dès-lors quelque chose d'étendu, mais seulement en tant qu'elle a un être déterminé et qu'elle subsiste en lui; car ce qui lui donne l'actualité la rend aussi capable d'opérer [1]. Nous arrivons ainsi à faire consister le sujet des forces dans la matière déterminée par la forme à être une essence propre, spécifique. Or voilà ce qui forme précisément la doctrine de l'antiquité. Suivant cette doctrine, il est vrai, ce n'est pas la matière, mais le corps qui est ce dont les parties sont dans l'espace les unes en dehors des autres, et ce n'est pas la forme, mais bien le corps qui est doué de force; toutefois le corps est étendu parce qu'il est matériel, et il possède la force et l'activité en vertu de sa forme [2].

Le système dynamique, tel du moins que l'exposent Leibnitz et Kant, veut, en outre, qu'on reconnaisse, dans la nature, des forces plastiques, tendant dans leur activité à des fins déterminées. Aussi les partisans de ce système reprochent-ils à l'atomisme mécanique de s'être mis dans l'impossibilité, par la négation de ces forces, d'expliquer les phénomènes de la nature, surtout la vie et les propriétés distinctives des êtres organiques. Or voilà encore les considérations qu'Aristote et les scolastiques font principalement valoir. De même qu'ils reprochent aux anciens philosophes grecs, comme aux atomistes modernes, de considérer trop exclusivement dans les corps le principe matériel, et par

[1] Facere actu consequitur ad hoc, quod est esse actu. (S. Thom., *Contr. Gent.*, lib. III, c. 69.)

[2] Voir les preuves de cette assertion plus loin, au n. 703 où cette doctrine est exposée plus amplement.

suite de ne pas reconnaître dans les substances naturelles d'autres formes que dans les œuvres artificielles, de même ils les blâment de ce qu'ils s'efforcent d'expliquer les productions de la nature uniquement par le mouvement extérieur et par les qualités de la matière, sans faire intervenir aucune activité finale. Aristote ramène la critique des diverses théories, qu'on avait essayées avant lui, à un seul point : c'est qu'il faut considérer non-seulement la *matière*, mais encore la *forme* qui la détermine, non-seulement l'*activité*, mais encore le *but* qui la dirige [1]. Nous retrouvons en cela une idée fondamentale de la philosophie scolastique, idée que nous avons déjà eu l'occasion d'indiquer. Voici en quoi elle consiste : En Dieu, cause suprême de toutes choses, nous concevons, non pas simplement la puissance par laquelle tout existe, mais encore la sagesse qui contient les formes (idées) éternelles de toutes choses, et le bien souverain qui est la fin dernière de tous les êtres et dès-lors aussi la fin dernière de toutes les opérations divines. De même, nous devons concevoir dans la nature, cause prochaine des choses naturelles, non pas seulement la matière de laquelle tout peut se faire, mais encore les formes qui sont une imitation des idées éternelles, et une activité déterminée par des fins. Car c'est une prérogative que Dieu a faite aux créatures de lui ressembler, non-seulement en existant, mais encore en agissant et en produisant [2].

697. D'après ce que nous venons de dire, la théorie aristotélico-scolastique favorise beaucoup certaines opinions du dynanisme. Il semblerait donc que par là-même elle devait peu convenir aux philosophes contemporains en général. Car, si depuis Leibnitz, et beaucoup plus depuis Kant, on s'était tourné surtout vers les spéculations dynamiques sur la nature, on s'est prononcé de plus en plus, depuis

[1] *Phys.*, lib. I et II. — *Metaph.*, lib. I.
[2] S. Thom., *Contr. Gent.*, lib. III, c. 20, 21, 69.

quelques dizaines d'années, en faveur des doctrines atomistiques. Toutefois cette observation ne s'applique généralement qu'aux savants qui se livrent presque exclusivement aux études expérimentales de la nature. Or, comme l'observe Schleiden, dans son ouvrage sur le matérialisme des temps modernes, ces physiciens, dégoûtés des spéculations philosophiques par l'abus qu'en faisaient les écoles de Schelling et de Hegel, en ont presque complétement abandonné l'emploi; non-seulement ils montrent peu de goût pour les études spéculatives de la nature, mais encore ils sont moins familiarisés avec les principes de cette science qu'on ne devrait le désirer pour leur honneur. D'ailleurs c'est un fait aussi notoire que triste que la grande majorité de ces naturalistes se sont livrés au matérialisme. Certes nous ne prétendons pas que l'atomisme conduise essentiellement aux doctrines matérialistes ; on ne peut pourtant nier que les partisans de ces doctrines abjectes ne puissent s'accomoder que de ce système.

Enfin la théorie péripatéticienne de la nature a bien une certaine affinité avec la théorie dynamique, en tant que cette dernière veut également expliquer l'origine, l'essence et les phénomènes des êtres corporels au moyen de forces inhérentes à la nature même et qui agissent, non d'une manière purement mécanique, mais conformément à certaines fins. Néanmoins la théorie d'Aristote s'écarte beaucoup des doctrines dynamiques, quand il s'agit de déterminer la relation de ces forces avec la matière et de définir l'essence proprement dite des corps, pour expliquer par elle leurs propriétés. On peut dire plutôt, en toute vérité, que les doctrines communément suivies dans toutes les écoles chrétiennes tenaient en quelque sorte le milieu entre les deux tendances extrêmes qui ont divisé et divisent encore les savants modernes. C'est ce que, du reste, nous comprendrons mieux, lorsque nous aurons examiné de plus près les divers points de cette théorie que nous n'avons encore que touchés légèrement.

Si nous parvenions, dans cette étude, à prouver suffisamment la vérité de la théorie scolastique, il nous serait permis de dire qu'elle réunissait en elle ce que l'atomisme et le dynamisme contiennent de vrai, mais en évitant également les erreurs et les exagérations de l'un et de l'autre système.

CHAPITRE IV.

DE L'EXTENSION ET DE LA DIVISIBILITÉ DES CORPS.

I.

De l'extension.

698. Nous serions entraînés en trop de longueurs, si nous voulions comparer, avec les doctrines de l'antiquité sur cette question, tous les systèmes particuliers qu'on peut regarder comme dynamiques. Il nous est permis de borner cette étude comparative au système de Kant, d'autant plus qu'en examinant ce système, nous toucherons nécessairement aux points plus importants qui caractérisent les autres systèmes.

Pour expliquer non-seulement la coexistence des corps dans l'espace, mais encore l'étendue de chaque corps en particulier, Kant n'exige que l'action contraire de la double force d'expansion et d'attraction. Mais, quoiqu'il appelle *fondamentales* ces deux forces, parce qu'elles n'en présupposent pas d'autres, cependant il ne dit pas clairement s'il faisait consister l'essence des corps dans ces forces mêmes, ou s'il admettait aussi un fondement matériel dans lequel ces forces résideraient comme dans un sujet. Il est certain qu'il parle généralement des parties du corps de telle façon qu'on doit

les concevoir comme étant ce que les forces étendent ou attirent et ce qu'elles réunissent de manière à en former une même masse corporelle. Nous ne voulons pas objecter ici que, dans cette hypothèse, l'essence du corps ne peut pas être déterminée, tant qu'on examine seulement ces forces fondamentales, sans porter aussi l'attention sur la nature du *substratum* où elles existent et opèrent. La philosophie critique nous interdit, il est vrai, de scruter la nature intrinsèque des choses ; ici pourtant, où il s'agit d'expliquer l'étendue, il doit nous être permis de rechercher comment les parties qui forment le corps se rapportent à l'étendue, avant l'action de ces forces ou en faisant abstraction de leur action. Nous demandons, par conséquent : comment devons-nous concevoir ces parties? Sont-elles simples, par rapport à l'espace comme des points, ou bien sont-elles des corpuscules? Dans ce dernier cas, on présuppose ce qui doit naître de l'action contraire de ces forces, savoir l'étendue ; car les corpuscules, soit molécules, soit atomes, sont étendus, et il ne s'agirait plus que d'expliquer, au moyen des forces chimiques et physiques, leur réunion dans un même corps. Et, si c'est un mérite de la théorie kantienne d'avoir ramené ces forces multiples, avec leurs divers effets, à deux forces fondamentales, cependant elle n'avance en rien la solution du problème qu'il s'agit de résoudre, d'expliquer l'étendue par l'essence des corps. La difficulté ne consiste pas à comprendre comment de petits corps peuvent être réunis de manière à former un grand corps, mais à expliquer comment se forme la première étendue.

699. Si les parties qui se repoussent et s'attirent sont simples, c'est-à-dire inétendues, une double interprétation est encore possible. Ou bien on conçoit ces éléments simples comme le *substratum* ou le support des forces, les distinguant de celles-ci comme la substance se distingue de ses propriétés, ou bien on regarde les forces mêmes comme des éléments subsistant en soi, et, dans cette hypothèse,

elles constitueraient elles-mêmes l'essence du corps. Mais cette double supposition a tous les inconvénients que nous avons déjà opposés à la théorie des monades. En effet, ces éléments simples ne peuvent former une masse corporelle que s'ils se joignent les uns aux autres par leur substance, ou si, tout en restant séparés, ils influent les uns sur les autres. Contre la première explication, nous pouvons faire valoir les arguments par lesquels Aristote réfutait Zénon[1]. Ce dernier prétendait que toute quantité étendue, soit dans le temps, soit dans l'espace, se compose de parties qui elles-mêmes, manquant complétement de quantité, sont indivisibles comme le point mathématique. Pour le réfuter, Aristote montre que des points ne peuvent pas constituer une quantité; car, comme les points n'ont ni parties ni extension, l'un ne peut pas toucher l'autre de manière à s'unir à lui seulement par une extrémité; mais, si l'un en touche un autre, il doit complétement coïncider ou se confondre avec lui. Quel que soit donc le nombre des points qu'on chercherait ainsi à juxtaposer, tous se pénétreraient dans un seul, et le premier toucherait le dernier de la même façon que le plus voisin. Si, pour cette raison, la ligne ne peut se former de points réunis, la superficie ne peut non plus résulter de lignes juxtaposées, ni le corps de superficies entassées les unes sur les autres. Donc les monades ne peuvent pas devenir des corps par la réunion de leur substance. Reste la seconde explication, d'après laquelle les éléments simples, bien que séparés dans l'espace, influeraient néanmoins les uns sur les autres, et formeraient ainsi un tout qui fût étendu et impénétrable. Mais c'est supposer une chose absolument impossible. Une monade, ou n'importe quelle autre substance, peut bien influer sur une autre qui est séparée d'elle, au moyen d'une troisième qui les relie toutes deux, mais non immédiatement, par la rai-

[1] *Phys.*, lib. IV, c. 1 et ss.

son très-simple et très-évidente qu'une substance ne peut pas opérer là où elle n'est pas. Kant, il est vrai, conteste ce principe et prétend que la force d'attraction opère nécessairement au loin, c'est-à-dire à travers l'espace vide. Si une telle influence était impossible, dit-il, aucun corps ne pourrait influer sur un autre, parce que l'un se trouve toujours là où l'autre n'existe point. Et si on lui objecte que pour exclure l'action à distance (*actio in distans*) il suffit qu'un corps touche l'autre, Kant répond que le contact est un effet de l'impénétrabilité, par conséquent de l'action réciproque qu'exercent les forces répulsives des deux corps. Donc faire dépendre la force attractive du contact, c'est la faire dépendre de la force répulsive ; or chacune de ces forces est une force fondamentale, l'une par conséquent indépendante de l'autre. Mais voilà une réponse qui présuppose précisément comme une vérité inattaquable l'hypothèse contre laquelle se fait l'objection.

700. Certains dynamistes modernes semblent éviter ces difficultés, ainsi que plusieurs autres, en ne parlant plus de monades ou d'éléments dans lesquels les forces résident, mais en regardant la substance du corps comme une partie de l'espace remplie de plusieurs forces, ou, si l'on veut, d'une seule force composée (n. 662). Mais éluder une difficulté n'est pas la résoudre. Comment ces forces, subsistant en soi sans un *substratum* matériel, pourraient-elles remplir une partie de l'espace ? Sans doute, les forces peuvent être étendues dans l'espace et en occuper une partie, si elles existent dans la matière ; toutefois, à moins qu'on ne se laisse tromper par l'imagination, pour se représenter les forces à la façon d'une matière subtile, tel que l'éther, mais que l'on conçoit vraiment sans aucune matière, on doit nécessairement voir en elles des monades. Or, comme monades, elles ne sont présentes chacune qu'à un seul point et

[1] Suarez, *Metaph.*, disp. XL, sect. 4.

ne peuvent donc influer les unes sur les autres ; ou bien, si elles sont présentes dans toutes les parties de l'espace qui les sépare, elles ne peuvent pas l'être à la manière des corps ; car le corps existe dans l'espace, parce que ses parties existent les unes en dehors des autres, et que chacune se trouve dans une autre partie de l'espace. Une monade, au contraire, c'est-à-dire une force subsistante en soi, n'a point de parties. Il ne resterait donc qu'à dire qu'elles sont présentes, dans une partie de l'espace, à la manière d'un esprit, ou qu'elles sont tout entières dans tout l'espace qu'elles occupent, et tout entières dans chaque partie.

Mais pouvons-nous admettre une telle hypothèse, quand il s'agit des éléments des corps? La manière dont un être existe dans le temps et l'espace est du nombre de ces manières d'être qui dérivent immédiatement de son essence ; il faut donc qu'elles correspondent à cette essence, comme les puissances primaires par lesquelles un être opère, suivant l'axiome : *Modus essendi sequitur esse.* En effet, quand il s'agit de Dieu, nous déduisons de la perfection de son essence aussi bien son éternité et son immensité que sa toute-puissance et son omniscience, et même, en tant qu'on peut admettre entre les attributs de Dieu un certain ordre, l'éternité et l'immensité sont les premiers, c'est-à-dire ceux qui, dans notre manière de concevoir les attributs divins, sont plus rapprochés de l'essence. Donc la manière dont les créatures sont dans l'espace doit également répondre à la nature de leur être. De fait, n'est-ce pas une persuasion commune que les esprits existent dans l'espace d'une manière plus parfaite que les corps, précisément parce que les substances spirituelles possèdent un être plus parfait? Ce serait donc une contradiction d'attribuer aux éléments des corps la manière d'exister dans l'espace, propre aux esprits, sans leur attribuer en même temps la perfection de l'être dans laquelle elle a son fondement. Et si on leur attribuait également cet être, on en ferait des substances spirituelles

auxquelles on refuserait à tort les facultés de connaître et de vouloir.

701. Mais ne pourrait-on pas soutenir au moins que les corps composés de telles monades aient une véritable extension? On concevrait le corps, dans cette hypothèse, comme un tout dont les parties, les monades, seraient unies en vertu d'une influence réciproque qu'elles exerceraient les unes sur les autres. Quoique chacune de ces monades, prise à part, ne fût pas étendue, mais existât dans l'espace à la manière d'un esprit, toutefois le corps qui serait composé de ces monades aurait des parties (ces monades mêmes) dispersées en différentes parties de l'espace, et, par conséquent, il serait étendu.

Mais nous répliquons : Supposons qu'un tel tout n'implique pas contradiction; toujours est-il que son étendue ne répondrait pas au vrai concept que nous nous formons de l'étendue d'après l'expérience. Il nous faut ici rappeler la distinction qui existe entre la quantité *continue* (*quantitas continua*) et la quantité qu'on appelle *discrète* (*quantitas discreta*). Une quantité est discrète, lorsque les parties d'une substance étendue se touchent dans leurs limites ou par leurs extrémités; elle est, au contraire, continue si les limites des parties coïncident ou se confondent, de manière que la fin d'une partie soit le commencement d'une autre. Dans une chose qui ne forme un tout que par voisinage ou contiguïté, et qu'on appelle pour cela *contiguum*, il y a donc des parties distinctes, mais unies. Au contraire, dans un tout continu (*continuum*), il faut, sans doute, distinguer ce qui est en haut d'avec ce qui est en bas, ce qui est à droite d'avec ce qui est à gauche, et, par conséquent, il peut être décomposé en parties ; néanmoins les parties n'existent pas encore en lui d'une manière distincte. Or la quantité continue seule répond parfaitement au concept que nous avons de l'étendue; un tout contigu ou formé par la contiguïté est une réunion de plusieurs choses étendues, plutôt

qu'une substance étendue par elle-même. Tant que nous ne jugeons des corps que d'après l'impression qu'ils font sur nos sens, nous les regardons généralement comme continus, parce que nous ne percevons pas en eux des parties distinctes ou séparées qui interrompent leur extension. Mais, si nous nous représentons les corps tels que nous les font connaître les sciences physiques, c'est-à-dire comme composés de beaucoup de molécules qui ne sont pas même tellement rapprochées qu'elles ne soient pas séparées par certains intervalles, appelés pores, nous devons les regarder comme des agrégats de choses étendues qui, tout en possédant l'étendue comme agrégats, n'ont toutefois qu'une étendue imparfaite, parce qu'elle est interrompue. Si les parties du corps n'étaient pas continues, nous ne trouverions, dans la nature, aucune étendue qui répondît pleinement au concept que nous en avons. Voilà un argument qu'on peut opposer à tous ceux qui regardent comme simples, de quelque manière que ce soit, les derniers éléments des corps. En effet, comme nous venons de le montrer, ces éléments n'existent qu'en des points séparés, ou bien, s'ils existent en toute une partie de l'espace, ils n'y sont pas étendus. Les éléments mêmes des corps n'auraient donc aucune quantité continue, et l'étendue que les corps posséderaient en vertu des éléments contigus ne serait qu'une étendue improprement dite, d'autant plus qu'elle n'aurait même pas pour fondement l'étendue vraie et proprement dite. De même donc que les atomistes ne peuvent pas admettre *l'unité de l'être,* ni, par conséquent, la véritable substantialité des corps, parce qu'ils ne veulent reconnaître aucune forme qui donne à la matière, en la déterminant, son être et son essence propres, de même les dynamistes détruisent l'*unité* que les corps ont par rapport à la *quantité*, et par suite l'extension véritable, parce qu'ils n'admettent aucune matière comme *substratum* des forces, concevant ainsi les forces, à l'égard de l'espace, comme si elles étaient des substances spiri-

tuelles. Or, si l'étendue des corps n'est pas une étendue véritable, mais seulement apparente, il faut en dire autant de toutes les autres propriétés qui ont leur fondement dans la quantité.

702. Voyons maintenant comment on explique l'étendue des corps dans la théorie scolastique. Pour concevoir exactement la relation qui existe, dans le corps, entre son extension et son essence, il nous faut déterminer avant tout ce qu'est l'étendue en soi. On dit qu'une substance est étendue, lorsqu'elle a des *parties existant les unes hors des autres*. Mais cette propriété comprend trois choses[1]. Elle suppose d'abord que les parties soient *distinctes* ou que les unes ne se confondent pas avec les autres ; et nous avons déjà observé que cette condition existe même dans les substances continues dont nous parlons ici principalement. Quoique les substances continues n'aient pas de parties séparées (*discrètes*), toutefois les parties qui sont en haut sont distinctes de celles qui sont en bas, celles qui sont d'un côté de celles qui sont d'un autre côté. Néanmoins, pour qu'une chose soit étendue, cette diversité considérée en elle-même ne suffit pas ; il faut, en outre, que, par rapport à l'espace, les parties existent les unes en dehors des autres et qu'elles aient ainsi les positions indiquées, *les trois dimensions*. Enfin l'étendue ne serait pas une propriété naturelle et ne ferait pas du corps une masse remplissant l'espace (*moles corporea*), si les parties, bien que placées les unes hors des autres, pouvaient néanmoins, en se pénétrant, être les unes dans les autres ; car le caractère particulier de l'extension corporelle consiste précisément en ce que, d'après les lois de la nature, une partie de la chose étendue ne peut pas être là où se trouve l'autre. Comme la quantité est le fondement de l'étendue des corps, il faut que, par une propriété qui lui soit inhérente, elle rende le corps et ses parties

[1] Suarez, *Metaph.*, disp. XL, sect. 4.

impénétrables, c'est-à-dire aptes à exclure du lieu qu'ils occupent d'autres corps ou d'autres parties.

Or, en ce qui concerne la relation de la quantité et de l'étendue avec l'essence du corps, nous avons d'abord à rappeler ici ce que nous avons dit plus haut (n. 683) sur la notion de corps. Lorsque, pour désigner l'essence du corps, on dit qu'il est une substance composée, on ne doit pas entendre une composition qui résulte de parties quantitatives, en d'autres termes, la quantité, mais la composition de l'essence même en tant qu'elle implique un sujet potentiel, la matière, et une forme par laquelle cette matière est actuée. La quantité en vertu de laquelle le corps a des parties quantitatives et une certaine extension est, au contraire, d'après l'enseignement de l'antiquité, une *qualité* qui dérive de l'essence. Dans l'école nominaliste, il est vrai, on embrassait une autre opinion ; car on prétendait que la matière est en même temps quantité, et celle-ci, par conséquent, un élément constitutif de l'essence des corps. Selon ce système, c'est une seule et même chose qui s'appelle matière, en tant qu'elle est un sujet qui reçoit la forme, et quantité en tant qu'elle est le fondement de l'étendue[1]. Tous les autres scolastiques admettaient, au contraire, avec Aristote, que la quantité présuppose l'essence complète, composée de matière et de forme, et se rapporte à cette essence comme une de ses propriétés[2]. Et de fait, encore que la quantité soit tellement liée à l'essence du corps que, suivant les lois de la nature, aucun corps ne puisse exister sans avoir une certaine quantité, cependant elle ne détermine pas l'être du corps considéré en soi, mais seulement par rapport à son existence dans l'espace. Si nous considérons, non la simple quantité, mais une chose qui possède cette quantité, c'est-à-

[1] Suarez, *Metaph.*, disp. XL, sect. 2.

[2] .....Τὸ μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ποσότητές τινες, ἀλλ' οὐκ οὐσίαι. Τὸ γὰρ ποσὸν οὐκ οὐσία· ἀλλὸ μᾶλλον, ᾧ ὑπάρχει ταῦτα αὐτὰ πρώτως, ἐκεῖνό ἐστιν ἡ οὐσία. (*Metaph.*, lib. VII (al. VI), c. 3.)

dire non le corps mathématique, mais le corps physique, nous devons concevoir ce dernier comme réel avant la quantité, non quant au temps, cela va de soi, mais quant à la nature et à la raison ; par conséquent, il faut qu'il soit une chose déterminée, complète en elle-même, avant qu'il ait une certaine quantité. Dès lors, il présuppose l'essence. D'ailleurs, la quantité peut être perçue par les sens, et même sans elle nous ne pouvons rien percevoir dans un corps, tandis que l'essence des corps n'est connue que par la raison[1].

703. Si donc l'extension ne constitue pas l'essence des corps, mais est une propriété qui a son fondement nécessaire dans cette essence, on se demande : en vertu de quoi l'essence est-elle le fondement de cette propriété? Examinons ce qu'il faut répondre à cette question suivant la doctrine des scolastiques. Quoique la quantité soit énoncée, non de la matière considérée en elle-même, mais du corps, — car la matière en soi est μήτε τι, μήτε ποσόν, — cependant la quantité est dans le corps *en vertu de la matière ;* car, en général, les propriétés conviennent à la chose qui se compose de matière et de forme, mais les unes lui conviennent en vertu de la matière, les autres en vertu de la forme [2]. Or sur quoi est fondée cette relation spéciale de la quantité avec la matière ? La nature de la matière consiste principalement à être sujet ; mais, étant par elle-même sujet de la forme substantielle, la matière soutient les autres formes, c'est-à-

[1] Cf. Maurus, *Quæst. phil.*, vol. II, q. 36.

[2] Prima accidentia consequentia substantiam (corporalem) sunt quantitas et qualitas, et hæc proportionantur duobus principiis essentialibus substantiæ, scilicet materiæ et formæ (unde magnum et parvum Plato posuit differentias materiæ) ; sed qualitas ex parte formæ. Et quia materia est subjectum primum, quod non est in alio, forma autem est in alio, scilicet materia ; ideo magis appropinquat ad hoc, quod est non esse in alio, quantitas, quam qualitas, et per consequens quam alia accidentia. (S. Thom., in IV, dist. XII, q. 1, a. 1, sol. 3, ad 1.)

dire es qualités accidentelles des corps, au moyen de la quantité ; car tous ces accidents, non-seulement la figure et la couleur, mais encore les forces, l'activité et le mouvement, présupposent dans les corps l'étendue pour être en eux. La quantité est donc sujet à sa manière[1]. Et de même que le corps est capable, en vertu de sa matière, non d'opérer, mais plutôt de souffrir, de même la quantité ne lui donne pas l'opération, mais le rend seulement apte à subir l'influence qu'exercent sur lui d'autres corps[2]. Enfin, comme nous l'avons déjà fait observer, l'imperfection, qui distingue proprement les substances corporelles comme telles, a sa source dans la matière, tandis que la forme leur communique, au contraire, des propriétés qui leur donnent une certaine ressemblance avec les esprits. La manière imparfaite dont les corps existent dans l'espace, où ils se dispersent en quelque sorte, a sa cause également dans la matière ; de la forme vient plutôt l'unité qu'ils conservent dans leur dispersion, comme on le voit surtout dans les substances organiques.

Néanmoins le fondement de l'extension ne se trouve dans la matière qu'en ce sens que toute substance, se composant de matière, peut et doit être étendue, mais non en ce que la matière soit déjà étendue par elle-même. Ce n'est pas la matière seule, mais la matière unie à la forme, ou la substance même du corps, qui est le sujet ainsi que le fondement proprement dit de la quantité et de l'extension. Nous avons montré plus haut, en nous fondant sur l'unité de la substance, que c'est une seule et même forme qui détermine toute l'essence du corps, en sorte que cette même

[1] Quia primum subjectum est materia, consequens est, quod omnia alia accidentia referantur ad subjectum mediante quantitate dimensiva, sicut et primum subjectum coloris dicitur esse superficies. S. Thom., *Summ.*, p. III, q. 77, a. 2.)

[2] Quia quantitas se tenet ex parte materiæ et qualitas ex parte formæ; ideo quantitas non agit nisi mediante qualitate, quæ est actionis principium. (In lib. IV, dist. XII, q. 1, a. 2, sol. 1.)

forme fait non-seulement que la matière soit un corps de telle ou telle espèce, mais encore qu'elle soit corps. Et comme la forme rend la matière corps par son union avec elle, elle est aussi, sous ce rapport, en elle et avec elle, principe de son extension. De même que l'essence commune à tous les corps consiste à être composée de matière et de forme, de même c'est une propriété commune à tous les corps comme tels d'être étendus[1].

704. Mais, pour comprendre l'essence du corps, comme d'une chose étendue, par son dernier fondement, il faut rechercher, en outre, d'où vient à la matière cette propriété de ne pouvoir exister dans l'espace autrement que dispersée, en sorte qu'elle exige l'extension, et comment la forme, par son union avec elle, devient la cause de l'extension concrète. Nous savons déjà comment la philosophie de l'identité répond à ces questions. D'après elle, l'idée absolue, qui se confond avec l'Être absolu, se transforme, comme simplicité suprême, en son contraire et se fractionne, par conséquent, en un nombre infini de parties. En s'appuyant sur ce fondement qu'elle donne à l'être matériel, elle veut ensuite, par un perfectionnement de la théorie de Kant sur les forces élémentaires, arriver au corps considéré comme une chose étendue (n. 663). Or, bien que l'hypothèse de l'idée absolue qui déchoit d'elle-même soit en contradiction manifeste avec tout ce qu'enseigne la scolastique sur l'origine des choses dont elle n'explique l'existence que par la création, néanmoins cette opposition que la *simplicité* de l'Être *absolu* forme avec la *division* des choses *matérielles* constitue, pour la scolastique elle-même, le dernier fondement par lequel nous comprenons l'étendue, la mutabilité et toute l'essence des corps. Le fondement suprême de toutes choses consiste en ce que, par la puissance divine, il peut exister,

[1] S. Thom., *Summ.*, p. I, q. 76, a. 6. — *Quæst. disp.*, quæst. de anima, a. 9. — Cf. Cajet, *de ente et essentia*, c. 7, q. 16.

en dehors de Dieu, des réalités qui, en tant qu'elles sont, ont avec lui une certaine ressemblance, mais qui, en tant qu'elles ne sont pas par elles-mêmes et qu'elles sont limitées, forment avec lui une véritable opposition. Comprendre ainsi l'essence des choses, c'est la comprendre par son fondement suprême. De ce principe nous devons conclure qu'aucune chose, ayant une réalité quelconque, ne peut former avec Dieu une opposition totale; ce contraste complet n'existe que par rapport au néant pur qui est absolument sans aucun être. Appliquons cette considération à la matière. Elle n'est pas simplement un néant, mais une chose qui constitue, dans son union avec la forme, la substance du corps ; et sous ce rapport on trouve en elle une certaine ressemblance avec Dieu [1]. Toutefois, sans la forme, elle n'a aucune actualité, et, par cette potentialité qui la caractérise, elle se trouve au plus bas degré de l'être; car elle n'a pas cet être en elle-même, mais elle le reçoit d'un autre. Donc, parmi les choses qui ont une réalité quelconque et qui ressemblent ainsi, d'une certaine manière, à Dieu, l'Être absolu, c'est la *matière* qui doit former avec lui l'opposition la plus grande [2].

Cette opposition doit se montrer avant tout et d'une manière plus prononcée par rapport à la simplicité, parce que l'unité est le premier attribut de l'être et une perfection immédiate correspondant à la nature même de l'être [3].

[1] Materia, licet recedat a Dei similitudine secundum suam potentialitatem, tamen in quantum vel sic esse habet, similitudinem quandam retinet divini esse. (Cf. S. Thom., *Summ.*, p. I, q. 14, a. 11, ad 3.) — Cf. *Ibid.*, q. 5, a. 3, ad 3.

Quantumcunque debile esse habeat materia prima, illud tamen est imitatio primi entis. (*De verit.*, q. 3, a. 5, ad 1.)

[2] Illud in entibus est extreme distans a Deo, quod est potentia tantum, scilicet materia prima. (*Id.*, *Contr. Gent.*, lib. III, c. 69.)

[3] Deus, qui summe est unus est summe perfectus...

Materia prima, quæ est omnium maxime divisibilis, ac minime una, cum facta quacumque divisione conservetur, est imperfectissimum ens et minime unum. (Maurus, *Quæst. philos.*, vol. I, q. 29.)

Dieu, comme Être absolu, n'a pas de parties, ni ne peut être partie d'un tout. La matière, au contraire, ne peut exister que comme partie d'un tout, et sa nature demande que ce tout dont elle est le fondement se divise lui-même en parties. Or, comme la composition des corps de matière et de forme explique leur *mutabilité* et par suite l'imperfection de leur *durée* (n. 346), ainsi le fractionnement ou la divisibilité à laquelle les substances corporelles sont soumises en vertu de leur base matérielle, rend compte de leur *extension* et de la manière imparfaite dont elles existent dans l'*espace*. Cette présence imparfaite des corps dans l'espace est encore une preuve manifeste de leur opposition extrême avec Dieu, l'Absolu. En vertu de sa simplicité, Dieu est nécessairement présent, dans son être indivisé, à tout ce qui existe; aussi est-il absolument au-dessus de tout espace ou immense. L'esprit, étant fini, est limité dans l'espace par sa nature; cependant il n'est pas divisé ou dispersé dans l'espace où il est présent, tandis que le corps ne peut y être présent que parce que son être est distribué dans les parties de l'espace. La quantité du corps est une perfection, parce que sans elle son existence et son opération seraient limitées à un seul point de l'espace, mais c'est une imperfection résultant de cette quantité même qu'il ne puisse pas, comme l'esprit, exister tout entier dans tout l'espace qu'il occupe et tout entier dans chacune de ses parties, en ne remplissant cet espace que par sa force active. Les mêmes considérations s'appliquent à l'impénétrabilité. L'esprit peut, par sa force, remplir l'espace de manière à écarter toute autre chose qui tendrait à y pénétrer; mais il peut aussi, s'il veut, être dans un même lieu ensemble avec d'autres substances, et pénétrer, par conséquent, tous les corps. Le corps, au contraire, remplit le lieu qu'il occupe en vertu de sa *masse;* voilà pourquoi il est non-seulement capable, mais encore forcé de résister à tout autre corps qui voudrait envahir le même lieu. La quantité même par la-

quelle il est étendu dans l'espace l'empêche d'être dans cet espace en même temps que d'autres corps.

705. Quant à l'autre question que nous indiquions plus haut, savoir comment la forme, en union avec la matière, est principe de la quantité du corps, on comprend, après les considérations précédentes, que la matière, étant l'être le moins parfait qu'il soit possible de concevoir, ne peut être sujet que d'une substance dont les parties se dispersent dans l'espace ; or cela n'est possible que si les parties sont déterminées et ont une position fixe dans l'espace. Si donc la quantité, en tant qu'elle suppose un sujet où l'on puisse distinguer des parties, a son fondement dans la matière, elle a aussi sa raison d'être dans la forme, en tant que ces parties sont déterminées entre elles et selon leur position ; car la forme détermine non-seulement l'être spécifique, mais encore les parties d'un corps comme parties d'un tout [1].

En outre, rien ne s'oppose, dans la théorie scolastique, à ce qu'on ait recours à la double force d'expansion et de contraction, pour expliquer par elle l'étendue des corps. Les notions que nous avons exposées supposent et même les scolastiques enseignent explicitement que c'est un effet propre à la quantité d'étendre le corps dans l'espace [2]. Mais ils disent en même temps, avec beaucoup de netteté, que l'extension originaire et fondamentale réside dans le continu, c'est-à-dire dans un tout dont les parties ne sont pas séparées. Il faut donc que la quantité étende les parties d'un corps dans

[1] Quando aliqua forma substantialis perficit materiam, sicut potentia materiæ est reducta per formam ad actum, ita per illud idem esse permutatur ad distinctionem et terminationem partium totius compositi. In forma enim substantiali non solum est vis perfectiva materiæ, sed etiam distinctiva totius per partes et huic necesse est respondere a parte materiæ potentiam, quæ respiciat ipsam perfectionem suam per formam et etiam partium sequentium diversitatem. (S. Thom., opusc. 32. *De natura materiæ*, c. 5.)

[2] Suarez, *Metaph.*, disp. XL, sect. 4.

l'espace de telle façon qu'elles ne cessent pas de former un tout ininterrompu. Or cela n'est possible que si à l'étendue ou à l'*expansion* se joint une certaine cohésion ou *contraction*. La scolastique enseigne, il est vrai, que la quantité ne dispose pas précisément le corps à agir sur d'autres corps, et le rend plutôt apte à recevoir des impressions du dehors, mais cela n'exclut pas que la quantité ne soit active, dans le corps même, à la manière d'une forme. La chose se présente sous un autre aspect si l'on considère, avec Kant, l'étendue comme un effet de la *répulsion*, et la cohésion comme une suite de l'*attraction*. Par la véritable extension, nous obtenons quelque chose de continu, une quantité dont les parties ne sont pas séparées ; or il n'y a que des parties distinctes et séparées qui puissent se repousser mutuellement. De même la cohésion n'empêche pas que des choses divisibles soient divisées, tandis que l'attraction suppose des parties distinctes et même séparées par un certain intervalle. Si donc on a objecté, à juste titre, contre Kant, qu'en regardant les parties du corps comme se repoussant et s'attirant, il présuppose l'extension et la matière qu'il veut expliquer par cette double force, on peut, pour la même raison, maintenir contre lui la doctrine de l'antiquité sur la relation entre l'essence du corps et l'extension. Leibnitz objectait à Descartes que l'extension ne peut constituer l'essence du corps, parce que toute substance étendue doit avoir déjà son être spécifique. Par la même raison, les atomes qu'admet Gassendi, atomes qui n'auraient, en dehors de la corporéité, aucune qualité les déterminant à être des corps de telle espèce, furent généralement rejetés par les savants. On peut donc rappeler aussi, pour réfuter Kant, non-seulement que l'extension et l'attraction présupposent déjà ce qu'il appelle matière, savoir une chose qui peut se mouvoir dans l'espace, mais encore que cette chose mobile doit être déjà un corps d'une espèce déterminée. En effet, de même que les choses qui sont déjà des corps peuvent seules être

l'objet de la double force qu'il suppose, de même aucune chose ne peut être corps sans avoir un être spécifiquement déterminé. Or voilà précisément la doctrine de la scolastique : il faut que la matière soit déjà constituée, par le moyen de la forme, de manière à être corps, pour que nous puissions concevoir en elle la quantité et l'extension. L'expansion et la contraction par lesquelles on veut expliquer cette étendue ne peuvent être que les premiers phénomènes élémentaires de l'essence des corps.

II.

De la divisibilité des corps.

706. Beaucoup de nos lecteurs verront sans doute avec un certain intérêt comment Aristote démontre, au moyen du mouvement, la divisibilité de l'espace aussi bien que du temps [1]. Il est clair que, si deux corps se meuvent sur une même surface dans la même direction, celui dont le mouvement est plus rapide atteindra avant l'autre la limite de cette surface, et il ne mettra que la moitié du temps nécessaire à l'autre, si son mouvement a une vitesse double. Toutes les fois donc qu'on double la vitesse, on divise en deux parties égales le temps que met le corps en mouvement pour parcourir le même espace. De même, il faut que le corps n'ayant que la moitié de la vitesse d'un autre corps coupe en deux parties égales la ligne qu'il avait à parcourir, supposé qu'elle soit toujours la même. Si donc tout mouvement peut s'accélérer ou se ralentir, il s'ensuit que le temps et l'espace sont divisibles à l'infini.

C'est une vérité incontestable. Si l'on suppose, au con-

[1] *Phys.*, lib. VI, cap. 1 et ss.

traire, que toute chose étendue se compose d'un certain nombre de parties indivisibles, on se heurte nécessairement à des contradictions. Supposons, en effet, que la ligne à parcourir se compose de parties indivisibles, c'est-à-dire de points; il faut alors que tout degré de mouvement réponde à un nombre déterminé de points; par conséquent, on peut concevoir un mouvement par lequel serait parcouru un nombre impair de points. Or, certes, il n'y a pas de mouvement qui ne puisse se ralentir de moitié; il faudrait donc, si ce mouvement parcourant un nombre impair de points se ralentissait de moitié, qu'il divisât dans l'espace ce qui est indivisible, savoir un point. La même chose peut se dire du temps. Si une boule, par exemple, parcourait un espace déterminé en sept instants (ou points de temps), elle devrait, si la vitesse de son mouvement était doublée, ne mettre que la moitié de ce temps pour parcourir le même espace, et il faudrait ainsi que le quatrième des sept instants fût divisé.—Mais il y a plus : comme il implique contradiction que des points soient divisés, nous devrions conclure, si l'étendue se composait de points, qu'il ne peut y avoir aucune diversité dans la vitesse du mouvement. En effet, le mouvement même le plus rapide exige au moins un instant ou point de temps pour passer à travers un point d'espace; de même le mouvement le moins rapide doit au moins parcourir, en chaque instant, un point de l'espace. S'il n'en était pas ainsi, il faudrait que dans le dernier cas les points d'espace, et dans le premier les points de temps, fussent divisés. De là découle, en outre, que dans le système de Zénon le mouvement circulaire serait absolument impossible. Pour que ce mouvement ait lieu, c'est-à-dire pour qu'une ligne se meuve autour du centre, il faut que les parties qui dans cette ligne sont plus rapprochées du centre parcourent, pendant le même temps, un espace beaucoup plus petit que celles qui en sont plus éloignées. Or, si le temps et l'espace se composaient de points, les parties

voisines du centre ne pourraient pas, dans un instant, parcourir moins d'un seul point de l'espace, ni les plus éloignées, mettre à parcourir un point de l'espace moins d'un point de temps.

707. D'après cela, il semblerait prouvé qu'une substance étendue ne peut pas être décomposée en parties non étendues ; aussi Aristote conclut-il des arguments indiqués que toute quantité existant dans l'espace ou dans le temps ne peut être divisée qu'en parties divisibles, qu'elle est, par conséquent, divisible à l'infini. Lors donc que les partisans des monades s'appuient, pour prouver leur opinion, sur ce principe que, dans l'analyse d'un composé, on doit enfin parvenir à des éléments simples, c'est-à-dire à des éléments qui ne peuvent plus être divisés, ils confondent ce qui est *composé* avec ce qui est *étendu*. On appelle composée, non toute quantité ou toute étendue, mais seulement celle qui se forme par *contiguïté ;* car celle-ci seule renferme des parties distinctes qui doivent, sans aucun doute, être finies quant au nombre. La quantité *continue*, au contraire, bien qu'elle soit divisible, n'est nullement, pour cette raison, composée de parties. On objecte, il est vrai, que la divisibilité à l'infini suppose, dans la substance divisible, un nombre infini de parties, mais on répond, à bon droit, avec Aristote, que la quantité continue ne renferme les parties dans lesquelles on la décompose qu'en puissance et non en acte. De ce qu'on peut toujours poursuivre la division, on peut seulement conclure qu'elle contient des parties possibles en nombre infini, et non des parties actuelles infiniment nombreuses. Or, comme la division continuée à l'infini n'est jamais ni ne peut jamais être achevée, il n'existe jamais non plus un nombre infini de parties.

Cette réponse satisfait pleinement, quand on l'applique à la simple extension, par conséquent au corps *mathématique*. Mais peut-on expliquer aussi, par les mêmes considérations, la division continuée à l'infini, quand il s'agit du

corps *physique?* Démocrite ne le croyait pas. Il admettait des atomes, et, pour établir son opinion, il faisait, au rapport d'Aristote [1], le raisonnement suivant : Si les corps ne se composent pas d'atomes, en sorte que leurs derniers éléments pourraient encore être divisés, je suppose que la division soit faite complétement. Car on peut concevoir comme réel ce qu'on soutient être possible; et si l'on soutient, avec fondement, la possibilité d'une chose, rien d'absurde ne peut découler de l'hypothèse de sa réalité actuelle. Or, que resterait-il du corps divisé, si cette division était complétement réalisée? Rien qui fût quantité ou corps; car ce qui resterait ainsi pourrait encore être divisé, d'après l'hypothèse que nous faisons, et par conséquent disparaîtrait, si la division était poussée à sa dernière limite. Il ne resterait donc que ce qui n'a aucune quantité, c'est-à-dire des *points* ou *rien.* Cependant, comme nous l'avons démontré nous-mêmes, aucune quantité ne peut être décomposée en points, et le corps ne peut pas plus se dissoudre, par la division, en rien ou en néant qu'il ne peut être formé ou composé de rien. Il est donc nécessaire, pour expliquer la quantité des corps, d'admettre que leurs derniers éléments sont indivisibles, que ce sont des atomes. — Aristote réplique que tout ce raisonnement est fondé sur une supposition fausse. Quand on dit que le corps ne peut être dissous en parties qui ne soient plus divisibles, on nie dès-lors que la division achevée, dont parle Démocrite, soit possible. D'ailleurs il n'implique pas contradiction qu'un corps ne puisse être divisé complétement qu'en puissance et non aussi en réalité. Sans doute, les choses dont nous soutenons la possibilité doivent pouvoir être conçues comme réelles, mais il ne s'ensuit pas que ce qui est possible dans une chose puisse toujours être actué en elle; car il se peut que cette potentialité même

[1] *De generatione*, lib. I, cap. 3.

appartienne à sa nature. La matière peut recevoir toutes les formes possibles ; or c'est précisément à cause de cela qu'elle ne peut jamais être tout ce qu'elle peut devenir ; la mutabilité étant de son essence, elle doit toujours rester apte à recevoir d'autres formes. De même, puisque la divisibilité appartient au concept de la quantité, il est impossible qu'une quantité soit jamais divisée au point de ne plus pouvoir être divisée. — Voilà comment saint Thomas explique les paroles d'Aristote [1]. Au reste, le Stagirite prouve encore la même impossibilité d'une autre manière, en se servant de la ligne comme d'un exemple. Toute division pose dans la ligne un point; donc, pour que la ligne fût complétement divisée, il faudrait qu'il y eût en elle des points partout. Or cela n'est pas moins impossible que de former la ligne au moyen de points agrégés et contigus.

Cependant, si ces arguments suffisent pour réfuter Démocrite, on n'a pas pour cela triomphé de toutes les difficultés que présente la division sans cesse continuée du corps physique. Dans le corps physique, on divise non pas simplement l'extension, mais la chose étendue, la substance du corps. Il faudrait donc qu'en vertu de la nature de cette substance, des choses en nombre infini pussent naître d'elle par la seule division. Chacune de ces choses aurait ainsi une partie de la matière qui composait la substance divisée nous disons : de la matière, car on peut supposer que la forme soit changée par la division, comme cela se fait dans les dissolutions naturelles aussi bien que dans les analyses chimiques. Or, comment est-il possible que la substance d'un corps contienne la matière de choses infinies en nombre? On ne peut répondre ici que le corps ne renferme cette matière qu'en puissance et non en réalité ; car ce serait dire que la division du corps produit, de la matière

[1] In lib. I, *de generat.*, lect. 4.

que contient ce corps, une quantité de plus en plus grande de matière.

On ne peut se contenter davantage d'une autre réponse qu'on rencontre chez certains auteurs modernes. La quantité, disent-ils, est un concept relatif. Les choses qui nous apparaissent très-petites, d'après les relations qui nous servent à mesurer les quantités et avec les moyens de percevoir dont nous disposons, peuvent paraître très-grandes, si nous jugions de leur quantité suivant d'autres relations et que nous les percevions avec d'autres yeux. Cette réponse explique, il est vrai, jusqu'à un certain point, pourquoi nous ne pouvons pas nous représenter par l'imagination une division, continuée à l'infini, de la quantité ; mais elle n'atteint d'aucune manière la difficulté que trouve la raison, comme nous l'avons montré, à concevoir que d'une substance finie d'autres substances sans nombre puissent naître en vertu de la seule division.

708. Au reste, cette difficulté semble tout à fait insoluble, à moins qu'on ne puisse prouver que la divisibilité à l'infini de l'espace n'entraîne pas celle du corps qui l'occupe. Telle est la voie que prend saint Thomas. A la première vue, on pourrait croire, il est vrai, que cette distinction implique contradiction. Supposé, en effet, qu'on parle toujours de ce qui est continu, c'est-à-dire étendu sans aucune interruption, le corps remplit pleinement l'espace qu'il occupe ; comment l'espace serait-il donc divisible à l'infini sans que le corps, qui est en lui, le soit également ? Assurément, répond saint Thomas, nous devons affirmer cette divisibilité du corps même, tant que nous ne considérons en lui que sa quantité et son étendue. Or, il est très-possible que si la quantité du corps n'empêche pas la divisibilité d'être continuée indéfiniment, on trouve néanmoins un obstacle dans sa *substance* même.

Remarquons ici que toutes les preuves qu'on apporte pour la divisibilité sans fin n'ont de valeur immédiate que pour

les corps mathématiques. Le corps mathématique consiste précisément dans la quantité considérée en elle-même, c'est-à-dire sans la substance. Avant d'affirmer la divisibilité, qui convient au corps mathématique, du corps physique qui renferme la substance, on doit examiner jusqu'à quel point elle est compatible avec la substance même du corps. Dès-lors, il n'est pas difficile de comprendre que la division à laquelle on soumet la substance des corps doit avoir nécessairement ses limites [1]. Quoique la matière considérée en soi n'exige pas telle ou telle quantité déterminée, toutefois elle ne peut exister qu'avec celle qui correspond à une forme quelconque des choses naturelles. Or toute forme exige une certaine mesure de matière et une certaine quantité. Déterminant la nature essentielle du corps, elle détermine aussi toutes ses propriétés, et principalement les premières, celles qui découlent de l'essence. En outre, la forme est le principe de l'activité qui est propre au corps; toutefois elle ne l'est pas par elle-même, mais dans la matière et avec la matière sans laquelle elle ne peut ni exister ni, à plus forte raison, exercer son activité. Elle exige donc encore pour cette raison une certaine quantité de matière [2]. Ce qui découle de ces considérations, par rapport à la divisibilité des corps, est du reste confirmé par l'expérience. Lorsque la division est continuée au point que la mesure requise cesse de se trou-

[1] Etsi corpora mathematica possint in infinitum dividi, corpora tamen naturalia ad certum terminum dividuntur; cum unicuique formæ determinetur quantitas secundum naturam, sicut et alia accidentia. Unde nec rarefactio in infinitum esse potest, sed usque ad terminum certum. (*De Pot.*, q. 4, a. 1, ad 5.)

[2] Etsi prima materia, prout in se consideratur, nullam quantitatem habeat, non tamen sequitur, quod sit in potentia respectu cujuslibet quantitatis imaginabilis. Cum enim quantitates determinatæ et omnia alia accidentia secundum exigentiam formæ materiam recipiant, eo quod subjecta materia cum forma est causa eorum, quæ insunt; oportet quod materia prima ad nullam quantitatem sit in potentia, nisi quæ competat formæ naturali, quæ in materia esse potest. (In lib. II, dist. XXX, q. 2, a. 1.)

ver dans les parties, celles-ci ne peuvent plus exister comme corps de l'espèce à laquelle elles appartenaient avant la division[1]. Mais cette division qui entraîne la transformation des parties ne peut être continuée indéfiniment; elle doit nécessairement s'arrêter aux éléments les plus subtils, c'est-à-dire aux corps dont la forme exige la plus petite mesure de matière.

Résumons ces considérations. Kant cherchait à expliquer l'antinomie qu'on établit sur la divisibilité des corps, en supposant que l'espace ou plutôt l'étendue n'est pas une propriété inhérente aux choses mêmes, mais qu'elle existe seulement dans nos représentations. Selon lui, ce sont nos représentations seules, et non les choses, qui sont divisées (n. 660). Ceux qui, parmi les dynamistes, font résulter l'essence des corps de forces et de monades évitent sans doute la divisibilité infinie des substances corporelles, mais ils ne peuvent expliquer, dans leur système, l'étendue réelle, c'est-à-dire l'espace entièrement rempli par le corps (n. 700). Saint Thomas, au contraire, soutient l'étendue réelle des corps et il enseigne qu'elle est une propriété inhérente aux choses mêmes. La contradiction apparente dont nous parlions plus haut disparaît, selon lui, si l'étendue n'est qu'une propriété des corps et ne constitue pas leur essence ou leur substance. De là vient que le mathématicien peut affirmer de l'étendue, considérée en soi, ce que le physicien nie du corps étendu. La raison pour laquelle cette diversité a lieu dans la question relative à la divisibilité se trouve, d'après la théorie scolastique, dans l'essence du corps, substance composée de matière et de forme.

[1] Corpus mathematicum est divisibile in infinitum, in quo consideratur sola ratio quantitatis, in qua nihil est repugnans divisioni infinitæ. Sed corpus naturale, quod consideratur sub tota forma, non potest in infinitum dividi; quia, quando jam ad minimum deducitur, statim propter debilitatem virtutis convertitur in aliud. (*De sensu et sensato*, lect. 15.)

CHAPITRE V.

DE LA DIFFÉRENCE SUBSTANTIELLE DES ÊTRES DE LA NATURE.

709. Après avoir considéré les propriétés les plus générales des corps, tournons-nous vers le second fait qui, comme nous disions, attend son explication de la doctrine sur l'essence des corps. Ce fait est que les substances naturelles forment plusieurs espèces différentes et sont transformées les unes dans les autres. Si, dans l'étude sur l'extension et la divisibilité des corps, nous trouvons la scolastique luttant surtout contre le dynamisme, dans le chapitre présent, nous la verrons principalement en lutte avec l'atomisme. Toutefois, comme plusieurs partisans de ce dernier système nient le fait même qu'il s'agirait d'expliquer, en ce sens qu'ils ne regardent pas la diversité des choses de la nature comme substantielle, nous avons d'abord à établir que cette diversité est vraiment une diversité substantielle. Nous traiterons donc de la différence des corps organiques et des corps inorganiques, et, après avoir exposé les raisons pour lesquelles il faut admettre dans les premiers un principe vital, distinct de la matière élémentaire, nous examinerons si la scolastique considérait ce principe, à juste titre, comme une forme substantielle. Nous parlerons enfin des corps inorganiques pour voir si leur diversité nous autorise à affirmer également d'eux cette composition d'une matière informe et d'une forme substantielle.

I.

Raisons d'admettre un principe vital dans les substances organiques.

710. Les arguments que la scolastique opposait à l'atomisme de son temps conservent toute leur valeur contre l'atomisme moderne. Pour que nos lecteurs puissent s'en convaincre, nous exposerons l'objet précis de cette controverse, en nous plaçant au point de vue de ce dernier système. Les éléments dans lesquels les corps organiques se dissolvent par l'analyse chimique sont l'hydrogène, le carbone, l'oxygène et l'azote. Or il est certain que ces matières, suivant les diverses proportions dans lesquelles elles sont combinées et suivant la manière dont elles sont mises en contact, composent diverses sortes de molécules, et forment ainsi des corps différents. Comme ces combinaisons naissent de forces chimiques, on trouve, dans les matières combinées, ces forces générales de la nature dont les effets (pesanteur, mouvement, chaleur, électricité, etc.), si variés qu'ils soient, sont néanmoins soumis à certaines lois et peuvent, par conséquent, être déterminés d'après les proportions des éléments et d'après d'autres conditions. Il s'agit donc de savoir si les phénomènes, qui se présentent dans le règne organique comme des faits, s'expliquent par l'opération de ces forces, ou bien s'il faut, en dehors d'elles, admettre dans les êtres organiques un principe qui, d'un côté, combine l'action de ces forces d'une manière qui n'est pas fondée sur leurs propres lois, et, de l'autre, produit des effets dont ces forces sont absolument incapables. Parmi les phénomènes qu'il s'agit d'expliquer, et par lesquels on distingue habituellement les corps organiques d'avec les corps inorganiques, voici les plus saillants

D'abord, les corps organiques non-seulement contiennent des molécules appartenant à *diverses espèces* (telles que le sucre, les fécules, les huiles absolues), mais encore se partagent en *parties* ou en *membres* qui, malgré toute leur diversité, influent les uns sur les autres d'une manière régulière. Ils ont, en outre, une *figure* et une *quantité déterminées*. Un autre caractère qui les distingue surtout, c'est que, n'existant d'abord qu'en *germe*, ils prennent leur accroissement en vertu d'une *activité interne* et se développent dans leurs membres, en gardant toujours les mêmes proportions. Enfin, ils se fécondent et se *propagent* au moyen d'une semence et, à cause de cela, ils ont une *durée* plus ou moins *déterminée*. A ces phénomènes, communs aux plantes et aux animaux, s'ajoutent encore, dans ces derniers, des phénomènes bien plus importants, savoir la *perception* sensible, une *activité* dirigée par des sensations, des appétits et des instincts, et la faculté de se *mouvoir soi-même* localement.

De ces faits constatés, avec certitude, même par l'observation vulgaire, nous devons conclure évidemment qu'il existe entre les êtres organiques et les êtres inorganiques une différence profonde. Mais cette différence est-elle substantielle? Nous pouvons répondre affirmativement, s'il est possible de prouver que les corps organiques ne peuvent se former des matières inorganiques qu'à la condition qu'un principe distinct de ces matières et de leurs forces se joigne à elles et leur communique, en les déterminant, leur être propre. Il ne suffit donc pas de prouver que les choses privées de vie ne peuvent pas se transformer d'elles-mêmes en substances vivantes. Les matières qui composent un édifice ou une machine ingénieuse ne peuvent pas non plus se combiner par elles-mêmes, mais il ne s'ensuit pas qu'en construisant un édifice ou en fabriquant une montre, on fasse naître une nouvelle substance. Si donc les êtres vivants n'existaient que parce qu'une cause

extrinsèque combinerait avec art les éléments matériels pour en faire des organes, ils ne différeraient pas plus, quant à leur substance, de leurs éléments ni, par conséquent, des corps inorganiques, qu'une montre ne se distingue du métal dont elle a été faite. Mais tout autre doit être notre conclusion, si nous devons admettre dans les êtres vivants, comme principe de leurs fonctions vitales, un élément distinct des matières inorganiques dont ils se forment.

711. Or quelles raisons l'antiquité apportait-elle pour prouver cette hypothèse? Pour ne parler d'abord que des corps vivant de la vie végétative, nous avons déjà, en une autre occasion, fait observer avec Cajétan que le caractère qui distingue proprement la végétation consiste, non pas précisément en ce que la plante s'approprie des matières étrangères, mais en ce que par là elle se développe, se nourrit et se féconde elle-même (n. 27). Et pour qu'elle soit apte à cela, il faut qu'elle transforme les matières attirées non-seulement d'une manière que jamais aucun art ne peut imiter, mais encore d'une manière extrêmement variée, faisant servir ces matières à former les unes le tronc, les autres l'écorce, d'autres les feuilles, d'autres enfin les fleurs et les fruits. Aristote compare ces fonctions de la nature végétative à l'administration d'un sage économe qui sait profiter de tout pour donner à chacun de ses subordonnés ce qui lui convient [1]. Les scolastiques se servaient de cette comparaison pour établir contre les atomistes que la végétation est incompréhensible, s'il n'y a dans les plantes un principe qui donne l'unité à ces opérations si variées par lesquelles les matières nutritives sont reçues, distribuées et transformées.

Pour faire sentir davantage la force de cette preuve, et pour la mettre en même temps à l'abri de certaines objections, examinons plus en détail les diverses phases de la

[1] *De generat. animal.*, lib. II, c. 4.

végétation. Saint Thomas, comme nous le verrons plus tard, dit à plusieurs reprises que les forces élémentaires, dans les substances organiques, sont au service du principe vital, et deviennent ainsi des causes instrumentales. Elles produisent, en effet, dans les êtres vivants des effets tout autres que quand elles sont abandonnées à elles-mêmes. Or tous ces effets sont dirigés, avec une parfaite harmonie, vers le seul but de former la substance organique, de la conserver et de la propager. Nous devons donc admettre dans ces substances un principe intrinsèque et actif qui domine sur toutes ces forces.

Cette observation du saint docteur trouve une pleine confirmation dans les sciences naturelles modernes. Voici comment s'exprime un des plus grands chimistes contemporains, en parlant de ceux qui veulent réduire la vie organique à des combinaisons chimiques des matières : « Ils ignorent donc que toute combinaison chimique suppose, non une seule, mais *trois* causes; car c'est toujours la force plastique de la *cohésion* ou cristallisation qui règle, avec le concours de la *chaleur*, l'*affinité* chimique dans ses productions, et détermine la forme des cristaux et leurs propriétés. Mais dans les corps vivants s'ajoute une *quatrième* cause qui règle la force de cohésion, combine les éléments de manière à produire de nouvelles formes et à leur communiquer des propriétés nouvelles, propriétés qu'on ne trouve pas en dehors de l'organisme [1]. »

712. Mais, réplique-t-on, ces faits ne prouvent qu'une chose, c'est que dans les substances organiques opèrent d'autres forces que dans les corps inorganiques, forces qu'on peut appeler, si l'on veut, des forces vitales; et il ne s'ensuit aucunement que ces faits supposent dans les êtres organiques un principe distinct des matières élémentaires, comme le fondement commun de toutes ces forces. Car

[1] Liebig, *Chemische Briefe* (Let re sur la chimie), t. I, p. 355.

enfin, on ne peut nier que les forces inhérentes aux éléments opèrent différemment selon les diverses circonstances dans lesquelles elles agissent; aussi parle-t-on dans les sciences physiques d'une *transformation* des forces. Il n'est donc pas impossible que les forces mécaniques, quand elles opèrent dans les organes, soient déterminées par ceux-ci à opérer d'une autre manière et à se transformer ainsi, de forces mécaniques et chimiques qu'elles étaient, en forces végétatives. Pour donner à cette supposition plus de vraisemblance, on nous montre ces machines par lesquelles se forme, de matières grossières et souvent très-dissemblables, au moyen de diverses manipulations, une matière très-différente et beaucoup plus précieuse. Or, si les machines inventées et construites par des hommes peuvent produire une telle transformation en vertu du seul mouvement et par l'application des forces générales de la nature, que dire alors des œuvres que Dieu produit avec une sagesse infinie? Le créateur ne peut-il pas disposer les êtres organisés de manière que les forces de la nature opèrent en eux d'une façon toute particulière et transforment, par cette activité nouvelle, la matière où elles opèrent ?

Néanmoins ces sortes d'expériences et de suppositions ne peuvent pas infirmer les arguments que nous avons exposés plus haut. Pour les renverser, on devrait montrer non-seulement que les mêmes matières se transforment en diverses machines de manière à devenir des corps différents, mais encore que ces corps différents dont l'un, je suppose, est un poison, l'autre, au contraire, un remède salutaire, contiennent les mêmes éléments chimiques et dans la même quantité. Car que cela ait lieu dans les matières organiques, c'est ce qui est certain par l'analyse chimique, comme l'atteste le célèbre chimiste dont nous avons cité les paroles. C'est ainsi que la strychnine, la quinine et la caféine se composent, toutes trois, de la même quantité de carbone, d'azote, d'oxygène et d'hydrogène. Cependant leur

nature est très-différente, car la première substance est un poison violent, la seconde un médicament précieux, la troisième un aliment inoffensif. D'où Liebig conclut que l'analyse chimique ne peut point servir pour expliquer la nature des combinaisons organiques. De même, il ne suffit pas que les forces inorganiques opèrent autrement dans une machine qu'en dehors d'elle : il faudrait que cette machine supprimât les lois propres à ces forces et leur fît produire des effets contraires à ces lois. Voilà, en effet, ce qui a lieu dans les corps organiques. Écoutons encore à ce sujet le chimiste déjà cité : « En dehors de la plante, l'oxygène manifeste constamment son affinité prédominante pour les éléments combustibles, le carbone et l'hydrogène; au contraire, au dedans de la plante, où opèrent des forces vivantes, l'oxygène est séparé de l'eau et de l'acide carbonique pour être rendu, par le moyen des feuilles, à l'atmosphère comme oxygène. Les fonctions vitales de la plante sont donc toutes contraires au procédé d'oxydation qui caractérise la nature inorganique; elles constituent un procédé de réduction. »

713. Toutefois, faisons abstraction de ces faits, et supposons avec nos adversaires que des forces mécaniques et chimiques, lorsqu'elles opèrent dans les organes, peuvent devenir des forces végétatives pour transformer diversement les matières étrangères qu'elles reçoivent et les distribuer dans les différentes parties de la plante. Mais n'est-ce pas la force végétative qui produit d'abord les organes dont on fait dépendre son origine? N'est-ce pas cette force même qui fait sortir du simple germe d'un arbre, par une véritable génération, les racines, le tronc, les branches, les feuilles, les fleurs et les fruits? Aussi revenait-on toujours, dans la controverse soutenue autrefois contre Descartes, à cette observation que, quand même il serait possible, sous d'autres rapports, de considérer les plantes comme des machines produites par la na-

ture, il serait, toutefois, absurde de parler de machines se formant elles-mêmes. Comme les machines et d'autres œuvres artificielles que fabriquent les hommes ne pourraient pas s'effectuer, si l'ouvrier n'était pas dirigé dans son travail par l'idée du tout, pour qu'il puisse former et combiner, d'après cette idée, les unes après les autres les diverses parties, de même les forces qui agissent dans la plante, lorsqu'elle germe et croît, ne pourraient pas former les divers organes et par eux organiser le tout, si, dès le principe et dans tout le cours de leur activité, elles n'étaient dirigées et déterminées par la fin qu'elles doivent atteindre[1]. Pour que l'activité d'un être soit dirigée vers une fin, et qu'elle puisse se comparer à celle de l'artiste, il n'est pas nécessaire que l'agent connaisse et veuille la fin ; mais il faut du moins qu'il y ait en lui un principe suffisant qui détermine son activité, comme le fait en nous l'intelligence et la volonté. De même que dans l'animal l'activité sensible ne tend au but que parce qu'elle est guidée par l'instinct, de même on ne peut expliquer que par un principe dirigeant comment les forces végétatives tendent à un but, en opérant de manière à engendrer, à former et à entretenir la plante[2].

Kant, comme nous l'avons vu plus haut (n. 661), expose la même pensée, et voici comment s'exprime à ce sujet G. Müller, un des plus grands physiologistes de notre siècle : « L'action des corps organiques ne dépend pas simplement de l'harmonie des organes, mais cette harmonie elle-même est un effet des corps organiques. Chacune des parties qui forment ce tout a son principe, non en elle-même, mais dans la cause du tout. L'œuvre mécanique est faite par l'ouvrier d'après une idée qui est le but

[1] Maurus, *Quæst.*, vol. II, q. 4.
[2] S. Thom., in lib. II, *Phys*, lect. 13.

de son travail, et c'est d'après cette idée que tous les organes sont disposés d'une manière convenable. Cette idée est *en dehors* de la machine, mais *au dedans* même de l'organisme [1]. »

714. Mais c'est ce dernier point même qu'on révoque en doute ; car on ne veut pas accorder que cette disposition harmonique de l'organisme suppose, dans l'organisme même, un principe opérant en vue d'une fin, comme le fait un artiste. Supposé, dit-on, que cette organisation ne puisse pas s'expliquer par la simple union des matières inorganiques, en vertu des lois qui leur sont propres, ni, à plus forte raison, par une jonction purement accidentelle; de là nous pouvons conclure seulement que, pour expliquer l'origine des êtres organiques, il faut avoir recours à une cause supérieure, mais qu'un organisme une fois existant se développe et engendre d'autres organismes de même espèce, cela se comprend très-bien sans qu'on admette un principe qui l'anime.

Et comment donc, disons-nous, peut-on le concevoir? Les partisans de ces opinions avouent eux-mêmes, ce qui du reste va de soi, qu'un organisme sans principe vital est semblable à une machine, et ils prétendent expliquer, comme nous venons de l'entendre, les fonctions vitales de la plante par les opérations d'une telle machine. Eh bien, si l'on ne peut supposer des machines qui s'entretiennent elles-mêmes au moyen de la matière qu'elles travaillent, à combien plus forte raison ne doit-on pas rejeter la supposition que de telles machines forment peu à peu leurs parties, réparent celles qui ont été lésées, reprodui-

[1] *Physiologie des Menschen* (Physiologie de l'homme), p. 23. *Cuvier, Berzelius, Burdach, Giebel,* et d'autres naturalistes modernes confirment, en ce point comme en d'autres qui se rattachent à cette question, les faits et les raisonnements sur lesquels s'appuyait l'antiquité. Voir Hettinger, *Apologie des Christenthums,* tom. I, conf. IV et VII. Liberatore, *du Composé humain,* ch. III. Stœckl, *Das Wesen des organischen Lebensprincips. Katholik* (de Mayence), 1867, I, p. 456 et ss.

sent celles qui sont détruites, enfin engendrent même une matière de laquelle se forment en dehors d'elles, sous l'influence des forces générales de la nature, des machines de même espèce?

Mais laissons là les comparaisons pour étudier l'origine et la formation de la plante en elle-même. Elle se développe d'un germe qui est toute la plante quant à la puissance (*potentia*), comme s'exprime, à l'endroit déjà cité, le même physiologiste G. Müller. Or, qu'est-ce que ce germe? Il n'est d'abord qu'une masse cellulaire uniforme, ne se distinguant ni par la forme ni par la matière de toutes les autres cellules qui constituent la plante. Et comment ce germe fait-il naître le corps organique? En se décomposant, pour prendre successivement diverses autres formes, jusqu'à ce que, après un certain accroissement de la matière, les organes commencent à paraître. Le germe ne constitue donc d'aucune manière un organisme qui se développe; ce n'est absolument qu'une matière organique qui est d'abord transformée en organisme. Le nouvel organisme n'est produit par un organisme préexistant qu'en ce sens que la matière organique dont il se forme a été engendrée par cet autre être organique. Or, peut-on comprendre que de cette matière se forment, par le moyen de sa décomposition, d'abord les premiers organes, puis successivement tous les autres, et que ces organes se combinent merveilleusement pour former un tout harmonique, sans qu'une cause externe ou interne dirige les forces qui agissent dans ce germe ou dans cette matière organique? Évidemment, cela ne se comprend pas plus que si les éléments matériels se réunissaient d'eux-mêmes pour former le premier organisme.

La cause externe de cette organisation ne pourrait être que Dieu ou du moins un être, supérieur à la nature, auquel Dieu aurait donné une telle puissance. Or nous verrons plus tard que, quelle que soit l'influence de Dieu sur

les opérations des créatures, il faut néanmoins attribuer aux êtres créés une puissance et une activité propres. Si ce principe est vrai pour tous leurs autres actes, il doit s'appliquer tout particulièrement à la génération et aux autres fonctions vitales. Il faut donc que le germe contienne lui-même la cause en vertu de laquelle se forment de lui tous ces divers organes, c'est-à-dire la *force* qu'on appelle *formatrice* ou *plastique*.

Au reste, à proprement parler, on ne nie pas cette vérité dans le système dont nous parlons ici. On soutient seulement que cette force n'est pas un principe distinct des éléments matériels. A la vérité, dit-on, c'est une force d'une espèce particulière, mais résultant des forces générales, inhérentes aux éléments, en tant qu'elles opèrent dans une substance organique. Mais, si l'on ne peut admettre, à cause des raisons déjà exposées, que des forces mécaniques et chimiques soient transformées, comme agissant dans un organisme, en un principe vital destiné à entretenir l'organisme, c'est-à-dire en un principe de nutrition, à combien plus forte raison n'est-ce pas une chose inconcevable que ces mêmes forces soient élevées à la dignité d'une force génératrice et plastique, lorsqu'elles ne résident pas dans un organisme, mais seulement dans une matière organique (la semence)? Car cette dernière force, plus que toutes les autres forces végétatives, est supérieure aux forces communes de la matière; par elle, en effet, non-seulement beaucoup d'organes différents se forment, mais encore s'organisent de manière à se conserver mutuellement dans l'existence et dans l'activité. Pour que ces forces soient transformées en opérant au dedans d'organes, il faut une grande perfection dans l'organisme où doit se produire cette force plastique. Or le germe, dans lequel cette transformation aurait lieu, n'est encore d'aucune manière un organisme, ni même un organe, mais seulement une cellule absolument semblable à toutes les autres. Enfin, si

cette cellule germinale suffisait pour donner aux forces de a matière ce degré supérieur d'activité, il faudrait au moins que la nature de la force plastique et celle de l'organisme qu'elle produirait dépendît de la nature de la cellule germinale. Or, au moyen d'observations très-exactes et d'études approfondies, on a prouvé péremptoirement que les organismes les plus dissemblables se forment, sous les mêmes influences et dans les mêmes conditions, de cellules germinales qui ne se distinguent en rien les unes des autres [1].

Toutefois on pourrait encore objecter que la transformation des forces n'a pas lieu seulement dans le germe, mais qu'elle a déjà commencé dans l'organisme générateur, de telle sorte que la force plastique était déjà contenue dans la semence, bien qu'elle ne révèle son activité que plus tard, sous certaines influences extérieures. — Mais qui ne voit qu'en parlant ainsi, on affirme précisément ce principe de vie dont on voulait combattre la réalité? En effet, si les forces élémentaires ne deviennent pas plastiques, parce qu'elles agissent dans une matière organique, dans le germe, mais que la force vitale plastique se trouve déjà cachée dans cette matière, celle-ci doit évidemment, pour être sujet et fondement d'une telle force, avoir une nature toute propre et spéciale. Or que veut-on dire autre chose, lorsqu'on soutient que le principe vital est distinct de la matière? Si la force plastique se trouve dans le germe, non parce qu'en lui les forces élémentaires se transforment en forces vitales, mais parce qu'il est une substance qui renferme cette force en vertu de sa nature spéciale, il faut faire la même concession pour la plante même qui naît de ce germe.

715. Mais si, pour ces motifs, la vie végétative suppose déjà un principe absolument différent des forces mécani-

[1] Giebel, *Tagesfragen* (Questions à l'ordre du jour), p. 309.

ques et chimiques qui gouvernent la matière, cette vérité se montre encore avec plus d'évidence dans les phénomènes de la vie sensible, comme nous allons le prouver. On sait que Descartes voulait expliquer tous les phénomènes de la vie animale au moyen d'un mouvement purement mécanique, au point qu'il niait dans les animaux toute perception et tout appétit véritables. Les animaux, selon lui, ne sont autre chose que des machines qui se meuvent elles-mêmes, sans vie ni sentiment. — Cependant il suffisait d'attirer l'attention sur certains actes qui supposent dans les animaux non-seulement la perception, mais encore un certain jugement fondé sur l'instinct, pour mettre en lumière l'absurdité d'une telle opinion [1]; et quoique de nos jours, chose incroyable, ce système ait encore trouvé des défenseurs, nous ne croyons pas devoir insister pour le réfuter. Constatons ici, toutefois, que Descartes eut le mérite de comprendre et d'exprimer nettement l'impossibilité où nous sommes d'expliquer aucune connaissance ni aucune sensation au moyen de forces qui ne puissent autre chose que combiner, séparer, disposer diversement et mouvoir la matière inanimée, les atomes. Au contraire, d'autres partisans de l'atomisme, parmi lesquels se trouvent Gassendi et Bacon, en cherchant à expliquer dans les animaux, par ces seules forces, la perception sensible et les facultés appéti-

[1] Pour expliquer, par exemple, comment il se fait qu'un chien coure après la viande, voici ce que disaient les cartésiens : Par la viande présentée au chien, on influe sur sa vue et sur son odorat, et cette influence fait naître, non pas une appréhension par le moyen des yeux et de l'odorat, mais une simple impression sur la matière atomique la plus subtile à laquelle on peut donner, si l'on veut, le nom d'esprit vital. Accumulée dans le cerveau, cette matière circule à travers tout le corps et le met en mouvement. Arrivant aux jambes et aux pieds, elle pousse la machine tout entière dans la direction de la viande. Pour réfuter une telle facétie, bien qu'elle ne le méritât guère, on a demandé comment on s'explique, lorsque la viande est montrée du haut d'un balcon, que cette machine-chien trouve la route pour rejoindre son maître, en montant les escaliers et en traversant peut-être plusieurs appartements.

tives dont ils ne niaient pas la réalité, ont préparé les voies à ce matérialisme qui fait de nos jours des progrès si effrayants.

Beaucoup d'atomistes parlaient autrefois et parlent encore aujourd'hui comme si la sensation n'était autre chose qu'un mouvement produit, par une cause tout extérieure, dans les organes des sens. Les diverses sortes de sensations, comme le toucher, le goût, l'odorat, l'ouïe et la vue, s'expliqueraient par cela seul que les organes plus délicats sont capables d'un mouvement plus rapide et plus subtil. On répondait aux partisans de ce système que, quoiqu'aucune sensation ne puisse être sans mouvement (comme Aristote le dit plus d'une fois), la sensation, toutefois, ne consiste pas dans ce mouvement même; elle est plutôt la perception de ce mouvement, c'est-à-dire de l'impression que reçoivent les organes, et des objets qui la produisent. On ne doit pas, ajoutait-on, confondre cette impression avec la sensation, d'autant plus que dans cette impression l'être qui sent n'est que passif, tandis que la sensation ne peut exister sans activité, et cette activité est vitale, parce qu'elle procède du principe où elle se trouve et qu'elle se consomme en lui [1]. Pour expliquer la sensation, il faut donc déterminer comment un être corporel devient un tel principe. Beaucoup d'atomistes ne nous parlent que d'un mélange harmonique et d'une combinaison ingénieuse des atomes, et reproduisent ainsi, du

[1] Licet sensationes non dentur sine motibus, impulsibus ac titillationibus organorum sentientium, ipsum tamen sentire non est sensum moveri ac titillari, sed est percipere motus ac titillationes ac alia objecta.

Imago distinguitur ab exemplari, cujus est imago...; sed sensationes quibus percipimus nos titillari, moveri, impelli, etc., sunt *imagines vitales* talium motuum et titillationum... Ad titillationes, motus et impulsus animal se habet mere passive ; imo aliquando summe his resistit ;... atvero ad actus videndi, tangendi, etc., animal non se habet mere passive, sed vitaliter ad illos concurrit. (Maurus, *Quæst. phil.*, vol. II, q. 4.)

moins en ce qui concerne la vie purement animale, l'opinion déjà combattue par Aristote [1], savoir que l'âme consiste dans l'harmonie des parties constitutives du corps. Bacon, au contraire, croyant que le corps animal est rendu apte au mouvement comme à la sensation par ce qu'il appelait *esprit vital*, renouvelait le système des anciens philosophes grecs qui regardaient l'âme comme une matière très-subtile de l'élément dont se forment, d'après eux, tous les corps, ou bien comme la quintessence de tous les éléments. Il déclare, en effet, expressément que l'âme des bêtes n'est autre chose qu'une substance corporelle, ayant quelque ressemblance avec le feu et avec l'air, mais une substance tellement atténuée et subtile qu'elle ne peut être perçue par aucun sens [2]. La même observation s'applique à ceux d'entre les naturalistes modernes qui veulent faire passer l'âme pour un simple *produit chimique*. Mais, pendant que Bacon et ceux qui le suivirent de près se distinguaient essentiellement des philosophes grecs dont nous venons de faire mention, au moins en ce qu'ils cherchaient à expliquer par la matière du corps uniquement la vie sensible des animaux, mais nullement la vie raisonnable de l'homme, nous voyons malheureusement de nos jours qu'on fait servir les progrès des sciences naturelles pour renouveler, en plein christianisme, une erreur que déjà Platon et Aristote avaient victorieusement combattue.

716. Or, quant à la première opinion, il doit paraître absurde à tout homme, s'il a du bon sens, que des atomes dont chacun, pris à part, n'a ni sensations ni vie, puissent devenir, uniquement par leur position et leur mélange, une substance renfermant en elle la variété si grande et si parfaitement réglée des perceptions sensibles, des appétits qui

[1] *De anima*, lib. I, c. 9.

[2] Anima sensibilis sive brutorum plane substantia corporea censenda est, a calore attenuata et facta invisibilis; aura, inquam, ex natura flammea et aerea conflata. (*De augm.*, lib. IV, c. 3.)

s'y rattachent, des instincts et des actes. Mais, pour en démontrer l'impossibilité absolue, les scolastiques s'attachaient à mettre en lumière le caractère spécifique par lequel la connaissance diffère de toute autre activité. Toute connaissance non-seulement est une activité *immanente*, c'est-à-dire qui se complète dans le principe connaissant même, mais encore c'est une activité par laquelle *celui qui connaît possède en lui-même l'objet connu*, *quant à son être idéal* ou *intentionnel*, comme s'exprimaient les anciens. Pareillement, la perception des sens ne peut avoir lieu que si, au moyen d'une activité plastique interne, la substance sensible possède au-dedans d'elle, par suite d'impressions faites sur ses organes, les objets dont elle les reçoit, quant à leurs phénomènes extérieurs. Si l'on donne à cet être que possèdent les choses dans le sujet connaissant le nom d'image, on ne doit concevoir, pour cette raison, ni la représentation en général, ni même la reprétentation sensible comme une image dans le sens propre du mot. Il faut sans doute, pour la vision, que les objets soient reproduits sur la rétine par les rayons lumineux, mais cette reproduction n'appartient qu'à l'impression dont l'organe est affecté; la perception même ne peut avoir lieu que si, par suite de cette impression, une force spéciale, inhérente à l'organe, commence à exercer son activité. Autrement, les organes privés de vie devraient jouir de la perception, ou du moins les organes vivants devraient percevoir l'objet toutes les fois qu'ils en reçoivent une impression suffisante. Or il n'en est pas ainsi. Beaucoup de faits constatés par l'expérience prouvent péremptoirement qu'aucune perception ne succède à l'impression reçue du dehors, même avec des organes parfaitement sains, lorsque le sujet est empêché de diriger son attention sur cette impression. Cette *attention* est une activité par laquelle le sujet connaissant, à la suite de l'impression, se tourne vers l'objet. Il faut, à la vérité, que l'objet influe sur le milieu où il se trouve (la lu-

mière ou l'air), que ce milieu affecte l'organe extérieur (l'œil, l'oreille) et que cet organe transmette l'impression reçue au sens interne (commun); mais la connaissance a lieu seulement lorsque l'intelligence, éveillée par cette impression, saisit l'objet en se tournant vers lui[1]. Comme saint Augustin[2], les scolastiques reviennent souvent sur cette doctrine. Ils distinguent avec beaucoup de netteté la réception passive de l'impression d'avec l'*activité* (spontanée) qui saisit l'objet et qu'ils appellent *intentio* (n. 19), parce qu'elle implique une conversion ou direction vers l'objet[3]. Et si, par cette activité, le sujet connaissant possède au-dedans de lui-même l'objet connu, non quant à son être physique, mais quant à la ressemblance, toutefois il le possède tout autrement qu'un miroir ou la rétine ne contient des images.

Pour s'en convaincre encore plus clairement, il suffit de réfléchir sur les perceptions du sens interne et de considérer l'imagination qui se représente non-seulement la figure des objets extérieurs, mais encore toutes leurs autres qualités sensibles, en sorte qu'elle reproduit même les odeurs,

[1] (Sensibilia exteriora) ingrediuntur ad animam per portas quinque sensuum. Intrant autem non per substantias, sed per similitudines suas primo generatas in medio, et de medio in organo exteriori et de organo exteriori in interiori et de hoc in potentia apprehensiva; et sic generatio speciei in medio et de medio in organo, et conversio potentiæ apprehensivæ super illam facit apprehensionem omnium eorum, quæ exterius anima apprehendit. (S. Bonav. *Itiner.*, c. 2.)

[2] Voir plus haut, n. 21. — Cf. *De Trinit.*, lib. X, c. 5, lib. XI, c. 2. — *Super Genesin ad litt.*, lib. XII, c. 24, n. 51.

[3] Sentire est quædam operatio sentientis, nec procedens in effectum aliquem circa sensibile, sed magis secundum quod species sensibilis in ipso est : unde sentire quantum ad ipsam receptionem speciei sensibilis nominat *passionem*... sed quantum ad actum consequentem ipsum sensum perfectum per speciem nominat *operationem*, quæ dicitur motus sensus. (S. Thom., in lib. I, dist. VIII, q. 1, a. 1, ad 1.) — Cf. *Summ.*, p. I, q. 93, a. 6, ad 4. — *Quæst. disp.* de verit., q. 26, a. 3, ad. 4. — *Quodl.*, VIII, a. 3. En outre : Scot. in lib. I, dist. III, q. 7, où le docteur subtil traite au long cette question, mais en interprétant mal les paroles de S. Thomas. — Enfin Suarez, *de anima*, lib. III, c. 3 et seqq.

les sons et les impressions du toucher. Or, si ces représentations diffèrent absolument, comme actes, sous certains rapports immatériels, des impressions matérielles qu'éprouvent les organes, elles supposent une faculté spéciale dont elles soient précisément les actes [1]. On semble perdre de vue cette doctrine très-commune parmi les scolastiques, lorsque, pour expliquer la perception sensible, on se contente de montrer comment les nerfs transmettent à l'organe central les impressions reçues dans les organes extérieurs, comme si le mouvement produit dans cet organe central était la perception même. Mais, si l'on reconnaît que la perception est une activité qui succède à ce mouvement, et si l'on se fait une notion exacte du caractère particulier de cette activité, on comprendra sans peine qu'elle suppose un principe tout autre que ne le sont les atomes avec leurs forces chimiques et physiques [2]. En effet, supposé que les atomes ne soient pas mis en mouvement, comme le voulait Descartes, uniquement du dehors, mais qu'ils aient une activité fondée sur eux-mêmes, cette activité intrinsèque se bornera toujours à ce que les atomes puissent s'attirer mutuellement ou se repousser, s'unir ou se séparer et se mettre en mouvement. Par conséquent, quand

[1] Quandoque forma accipitur in patiente secundum alium modum essendi, quam in agente, quia dispositio materialis patientis ad recipiendum non est similis dispositioni materiali, quæ est in agente. Et ideo forma recipitur in patiente sine materia, in quantum patiens assimilatur agenti secundum formam et non secundum materiam. Et per hunc modum sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu et in re sensibili. Nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale et spirituale. (S. Thom., in lib. II, *de anima*, lect. 24.) — Cf. *Summ.*, p. I, q. 78, a. 3.

[2] C'est pourquoi le saint docteur, ayant en vue le passage que nous venons d'expliquer, *de anima*, s'exprime ainsi : Omnis virtus cognoscitiva, in quantum hujusmodi, est immaterialis ; unde et de sensu, qui est infimus in ordine virtutum cognoscitivarum, dicit Aristoteles (loc. cit.), quod est susceptivus sensibilium specierum sine materia. Impossibile est igitur, a commixtione elementorum causari aliquam virtutem cognoscitivam. (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 62, n. 4.)

bien même les impressions faites sur les organes extérieurs pourraient se reproduire, en vertu de cette activité, d'une manière matérielle dans l'intérieur de l'animal, cependant le sens interne ne pourrait par là percevoir les objets, pas plus que ne le peuvent les sens externes en vertu de la simple impression. Ce mélange harmonique dont parlent les atomistes peut bien disposer un corps à engendrer en soi le principe vital sensible, et à devenir actif dans son union avec lui, mais il ne peut jamais faire qu'une masse d'atomes, sans un principe nouveau, devienne elle-même un tel principe vital[1].

717. Cette conclusion paraîtra encore plus évidente si nous considérons l'étendue des perceptions sensibles; car elles embrassent le monde entier des phénomènes extérieurs. Or, puisque la connaissance se forme, parce que le sujet connaissant reproduit en quelque sorte en lui-même, par la représentation, la chose qu'il connaît, le principe de la connaissance sensible doit être tel qu'il puisse, par son activité, se rendre l'expression vivante de tous les phénomènes extérieurs, de tout ce qui est vu, entendu et perçu par l'odorat, le goût ou le toucher; comme le principe intellectuel, ayant pour objet, non les simples phénomènes, mais l'essence même des choses, doit être tel qu'il puisse s'approprier, d'une manière idéale, tout ce qui possède l'être (n. 32). Aussi, de même que l'âme raisonnable est la forme de toutes les formes en général, de même on appelle l'âme sensible la forme de toutes les formes sensibles. C'est ce qui explique l'erreur des philosophes grecs anciens, concluant, de ce que les choses connues sont dans le connaissant, que l'âme doit être une matière de même espèce que celle dont se composent les corps. Tout au contraire, si telle était la nature de l'âme, elle ne pourrait pas connaître les choses; car elle ne les posséderait que d'après ce qui est commun à

[1] Suarez, *de anima*, lib. I, c. 1, n. 10. — Cf. S. Thom., *Summ.*, p. I, q. 78, a. 1.

toutes, et non d'après ce qui les distingue les unes des autres. L'objet connu est dans le sujet connaissant, mais seulement comme la chose est dans la représentation, par conséquent, non par son être physique, mais par son être intentionnel. Or, la représentation n'étant autre chose que le principe connaissant dans son activité, il s'ensuit que ce principe doit, à la vérité, se transformer par son activité, dans le sens expliqué, en tout ce qu'il peut connaître. Sous ce rapport, il reste toujours vrai que le semblable est connu par le semblable [1].

Par ces mêmes considérations se trouve réfutée également la seconde opinion dont nous parlions plus haut, d'après laquelle le principe vital sensible serait une matière subtile ou bien un produit chimique, quel que soit le nom qu'on donne à un tel principe. Un corps ne peut devenir un être sensible que s'il contient une force vitale qui puisse devenir par son activité, comme nous l'avons expliqué plus haut, expression vivante de toutes les choses sensibles, en les recueillant en lui d'une certaine manière. Or cette faculté a un caractère tellement particu-

[1] Anima cognoscitiva non est actu et secundum *esse materiale* aliquod corpus vel omnia corpora, eo quod constet ex omnibus corporibus, ut dicebant antiqui, sed anima sensitiva est omnia sensibilia *potentia* et secundum *esse intentionale*, eo quod possit recipere formas omnium sensibilium, non secundum esse materiale, sed secundum esse intentionale et elevatum a materia. Quare, ut Aristoteles docet, anima sensitiva est forma omnium formarum sensibilium...; anima vero intellectiva..... forma omnium omnino formarum... Ex his concluditur, quod licet antiqui errarint, dicentes, quod simile cognoscitur simili et quod anima est omnia corpora : adhuc aliqualiter veritatem attigerunt. Vere enim simile cognoscitur simili, non secundum esse materiale crassum, sed secundum esse intentionale et elevatum a crassitie materiæ et anima est quodammodo omnia corpora, potentia, non actu, et secundum esse non materiale, sed intentionale. Sed ignoratio distinctionis inter potentiam et actum et esse materiale et intentionale antiquis fuit causa errandi. Aristoteles e converso per has distinctiones solvit pene omnes quæstiones. (Maurus, *Quæst.*, vol. IV, q. 20.) — Cf. S. Thom , *Summ.*, p. I, q. 84, a. 2. Plus haut, n. 27 et ss.

lier qu'elle ne s'explique par aucun mouvement ni par aucune propriété de la matière, si fine, si mobile et si inflammable qu'on la suppose. Car, en premier lieu, l'opération d'une telle matière ne serait pas une opération immanente; par conséquent, l'âme ne ferait pas du corps un être sensible, parce que, s'unissant à lui, elle éprouverait la sensation, mais parce qu'elle le rendrait voyant, entendant, etc., sans voir ni entendre avec lui. Elle ne ferait donc que produire dans le corps certaines impressions, mais qui ne peuvent pas être d'une nature différente des impressions matérielles que les organes extérieurs reçoivent de la lumière, de l'air et des autres corps. Or ces impressions matérielles, comme nous l'avons montré ci-dessus, sont bien les conditions de la perception sensible, mais elles ne peuvent pas constituer la perception même.

718. C'est précisément parce qu'il est évident, par la nature de la sensation, que celle-ci suppose une faculté complétement différente de toutes les forces purement mécaniques ou chimiques, que certains philosophes modernes regardent l'âme des bêtes comme une substance simple et incorporelle. Ces philosophes font consister la différence entre l'âme animale et l'esprit humain uniquement en ce que la première ne possède que des forces sensibles, tandis que l'âme humaine est douée d'intelligence et de volonté; ce qui explique pourquoi l'âme des bêtes n'a pas d'autre destination que d'animer le corps de l'animal pendant sa courte existence matérielle. Toutefois, si l'on oppose cette opinion à la doctrine des scolastiques, cela vient plutôt de ce qu'on ne s'entend pas, que de ce qu'il y aurait là une véritable différence de sentiment. Il est vrai que les scolastiques refusent à l'âme des bêtes la substantialité, c'est-à-dire un être en vertu duquel elle pourrait exister même sans le corps; mais ils n'en faisaient pas pour cela un pur accident. La forme substantielle a ceci de commun avec les formes accidentelles qu'elle a besoin d'un sujet pour pouvoir exister; mais elle

s'en distingue en ce que les formes accidentelles exigent un sujet qui soit déjà substance complète et, comme telle, subsistante en soi, tandis que le sujet de la forme substantielle ne subsiste pas en soi et ne devient substance complète que par cette forme. Si donc les scolastiques enseignent que le corps est une substance composée, ils veulent dire, non pas tant que le corps puisse se dissoudre en diverses parties quantitatives, mais plutôt que son essence se compose de deux principes substantiels, du sujet et de la forme, lesquels, dans leur union, se complètent mutuellement, dans le sens strict du mot, de manière à devenir une seule substance (n. 683). La forme substantielle, ou, dans la question qui nous occupe, l'âme des bêtes est donc, à la vérité, une substance et même une substance simple, mais une substance incomplète (*substantia simplex incompleta*). Mais pourquoi est-elle incomplète? Parce que cette forme a besoin de la matière comme de son support ou de son soutien, qu'elle ne peut naître et exister qu'en elle. Du reste, c'est ce que ne contestent pas les philosophes dont nous parlons, lorsqu'ils considèrent l'âme des bêtes comme une substance qui subsiste en elle-même; seulement ils croient que sa dépendance de la matière n'est fondée que sur sa destinée ou sa fin, et non sur son essence intrinsèque. Si l'on ne faisait attention, disent-ils, qu'à l'essence de ces âmes, elles pourraient assurément exister sans le corps, bien qu'elles ne puissent pas opérer sans lui. Cependant ils ne peuvent disconvenir que, si l'âme sensible diffère de l'âme raisonnable en ce qu'elle n'est douée ni d'intelligence ni de volonté, elle doit également différer par l'essence dans laquelle ces facultés ont leur fondement. Or cette différence consiste précisément en ce que l'âme sensible ne peut ni connaître ni désirer que dans le corps et avec les organes du corps, en sorte qu'elle ne peut percevoir et sentir que des choses matérielles; tandis que l'âme raisonnable, même lorsqu'elle est dans un corps, peut avoir en elle-même une

activité indépendante de ce corps, et, par suite, connaître et vouloir aussi des choses spirituelles. Pourquoi donc ne dirions-nous pas avec les scolastiques que, si par son essence l'âme animale ne peut agir sans le corps, c'est encore une conséquence nécessaire de cette même essence qu'elle ne puisse pas exister sans le corps[1]?

719. Ces mêmes philosophes, qui attribuent à l'âme des bêtes une subsistance propre et, par conséquent, la regardent comme une substance dans le sens plein du mot, refusent d'ordinaire de reconnaître dans les plantes un principe de vie et expliquent en elles les fonctions vitales par le moyen de combinaisons chimiques. La raison en est qu'ils répugnent à admettre dans la plante, comme principe de vie, une substance simple, subsistante en soi; et certes, cette répugnance n'est pas sans fondement. Comme ils ne croient pouvoir admettre nulle part une forme qui, tout en manquant de subsistance propre, serait pourtant substantielle, il ne leur restait pas d'autre ressource que d'expliquer la végétation par les forces inhérentes à la matière, et, par conséquent, d'en faire un accident de cette dernière. Or, comprenant qu'il est absolument impossible d'expliquer de la même manière les perceptions et les appétits sensibles, ils se voient contraints d'attribuer aux brutes une âme qui soit substance complète quant à l'être et à la subsistance.

Cependant il nous semble que ce qui doit faire accepter aux esprits sérieux l'ancienne théorie sur la matière et la forme, c'est qu'on ne peut l'abandonner sans tomber en toutes sortes de difficultés inextricables, ni sans se mettre en contradiction ouverte avec les croyances admises de tout

[1] Anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per seipsam, sed omnis operatio sensitivæ animæ est conjuncti (c'est-à-dire de l'âme et du corps formant par leur union un seul être). Ex quo relinquitur, quod cum animæ brutorum animalium per se non operentur, non sunt subsistentes : similiter enim unumquodque habet esse et operationem. (S. Thom., p. I, q. 75, a. 3.)

temps par les docteurs les plus respectables. On ne peut nier que la végétation soit vraiment un phénomène vital, sans heurter les convictions unanimes des hommes et qui se montrent dans le mot « *végétation* » lui-même. Si, au contraire, on reconnaît en elle une vie véritable, et que néanmoins on veuille l'expliquer par des procédés purement chimiques et mécaniques, on fait aux matérialistes une concession qui n'est pas sans dangers. D'ailleurs, si l'âme des bêtes est non-seulement une substance simple, mais encore subsistante en elle-même, elle ne peut pas recevoir l'existence par les forces génératrices de la nature, mais seulement par une création divine, et de même, à la mort de l'animal, elle ne peut être anéantie que par la puissance de Dieu. Or une telle opinion sur l'origine et la destruction de l'âme des bêtes est contraire non-seulement à la philosophie des scolastiques, mais encore aux convictions de toute l'antiquité chrétienne. Plus loin, nous aurons à citer des textes nombreux dans lesquels les saints Pères enseignent que l'âme humaine n'est pas engendrée, mais créée, et qu'en conséquence elle est immortelle. Or, en cette occasion, ou bien ils affirment expressément le contraire en parlant de l'âme des bêtes, ou du moins ils le présupposent comme une vérité connue et certaine. Sans doute, leur intention directe était seulement de faire connaître et de prouver la vérité sur l'âme humaine, mais cela n'empêche pas que nous puissions savoir, par la manière dont ils parlent, ce qu'ils pensaient, eux et leurs contemporains, sur l'âme des bêtes. Nous faisons ici cette observation, pour qu'on ne croie pas qu'en citant les Pères de l'Église, nous ayons pour but de conférer par là un caractère dogmatique à l'opinion qui nous paraît mieux fondée en raison.

II.

Du principe vital considéré comme forme substantielle.

720. Pour que le principe vital puisse être considéré comme forme substantielle, dans le sens des scolastiques, il ne suffit pas qu'il confère aux corps organiques des propriétés quelconques, mais il faut qu'il leur communique la manière d'être essentielle qui détermine l'être dans lequel ils subsistent. Qu'est-ce à dire? Si par vie nous entendons, non les actes vitaux, mais la nature par laquelle un être est capable de ces actes, par conséquent l'essence qui distingue proprement les êtres vivants, le principe vital est ce qui détermine un corps à être une telle essence. Ce principe déterminant, la forme, ne peut donc constituer une forme substantielle que si l'être déterminé par lui (la vie) n'est pas accidentel; en d'autres termes, si ce n'est pas un être qui perfectionne seulement le corps déjà subsistant, mais le premier être en vertu duquel le corps organique subsiste en soi. On voit par là que la question dont nous allons nous occuper se rattache intimement à une doctrine déjà traitée dans les études précédentes. En parlant de l'unité de la substance, nous avons montré qu'aux éléments, que nous distinguons dans le concept d'une substance, ne correspondent pas, dans la chose même, diverses parties constitutives, mais qu'un seul et même être est dans la substance tout ce qu'exprime le concept : ce qui détermine l'homme à être homme, le détermine en même temps à être une nature raisonnable, sensible, organique et substantielle. La question que nous posons ici semble donc déjà résolue par ce principe. Il est à remarquer, toutefois, qu'alors nous avons établi ce principe d'une manière générale, l'appli-

quant seulement à des êtres dont il est certain qu'ils sont une seule substance et non un tout composé de plusieurs substances. Si, pour éclaircir cette vérité abstraite, nous avons parlé de l'homme, de l'animal et de la plante, nous l'avons fait en supposant provisoirement que tout être organique doit être considéré comme une substance. Or, si de nos jours cette vérité est niée quand il s'agit de l'homme, autrefois on pouvait la nier et on l'a niée réellement même par rapport aux brutes et aux plantes. Car, quoiqu'on accordât, pour les motifs exposés ci-dessus, que la force vitale ne peut pas être produite par les éléments matériels, on soutenait, toutefois, que ces éléments continuent à subsister, même dans le corps organique, et que le principe vital s'unit aux éléments comme un être distinct, subsistant en lui-même, pour opérer d'une certaine manière avec eux, et, en outre, que dans l'animal le principe de la vie sensible est distinct du principe de la vie végétative.

721. Pour établir le principe énoncé contre les partisans de ces opinions, commençons, avec Suarez [1], par les vérités qui sont absolument incontestables. Quoique les diverses espèces de plantes et, par conséquent, les formes qui déterminent ces espèces soient essentiellement distinctes les unes des autres, cependant on ne peut distinguer, dans la même plante, comme deux principes, ce par quoi elle est plante et ce par quoi elle est une plante de telle espèce déterminée, comme s'il y avait en elle une forme par laquelle elle serait plante, et une autre forme par laquelle elle serait une plante de telle espèce. Car, comme il ne peut y avoir une plante ou un arbre en général, mais seulement des plantes ou des arbres d'espèces déterminées, il faut que la même forme qui détermine un corps à être plante

[1] Tom. III, *de anima*, lib. I, c. 6, ou toute cette question est traitée *ex professo*, et où l'argument que nous allons exposer est envisagé sous toutes ses faces.

le détermine aussi à être une plante d'une certaine espèce.

La même observation s'applique, sans aucun doute, aux animaux. Ce qui fait que le cheval soit cheval diffère essentiellement de ce qui fait que l'aigle soit aigle; mais, dans chaque animal, ce qui fait de lui un animal ne peut être distinct de ce qui le rend un animal d'une espèce particulière, si ce n'est dans notre pensée. Or, pouvons-nous dire la même chose de la vie végétative et de la vie sensible de l'animal, savoir, que l'une et l'autre procède du même principe? Ou bien devons-nous distinguer dans l'essence réelle de l'animal, comme nous le faisons dans notre pensée, une double forme dont l'une serait le principe de sa végétation, et l'autre lui conférerait la vie sensible, en sorte que nous devrions admettre, même dans l'animal, un certain dualisme, tel que certains philosophes le supposent dans l'homme?

Pour résoudre cette question, il faut se souvenir que la végétation des animaux diffère essentiellement de celle des plantes. En quoi consiste donc le caractère distinctif de la végétation animale? En ce que, d'une part, elle produit et conserve un corps apte, par toutes ses parties, à la vie sensible, et, d'autre part, qu'elle a besoin de la sensibilité même pour ses propres fonctions. Ce sont, en effet, les appétits ou les inclinations sensibles qui déterminent l'animal à se nourrir et à engendrer, et il ne peut obéir à ces appétits sans perceptions ni sans instincts. Les actes de la vie végétative et ceux de la vie sensible ont, par conséquent, dans l'animal une mutuelle dépendance : les uns ne peuvent avoir lieu sans les autres. Si nous considérons dans l'animal le corps avec la simple végétation ou sans la sensibilité, il est une substance qui exige pour son complément un principe de sensibilité, non-seulement comme un terme à cause duquel ce corps existe et opère, mais encore comme une condition sans laquelle il ne peut agir ni, par conséquent, exister : non pas qu'exister et agir soient une

même chose, mais parce que, en tout être, l'existence implique une certaine puissance d'opérer (n. 580). De même, l'âme est, dans l'animal, un principe qui a besoin, pour exister et agir, d'un corps conformé de la manière que nous avons décrite plus haut.

Or, si l'on admet l'unité de la forme substantielle, tout cela s'explique très-naturellement. Alors les *forces* végétatives et les forces sensitives, bien que distinctes entre elles, non-seulement dans nos représentations, mais encore dans la réalité, émanent néanmoins d'un principe vital unique. C'est précisément parce que ce principe vital est aussi principe de la sensibilité, que les forces végétatives de l'animal ont un caractère parfaitement distinct du principe de la végétation, tel qu'il se trouve dans les plantes. De là nous pouvons donc conclure que l'ordre en vertu duquel les forces inférieures doivent servir aux forces supérieures, est, dans le sens strict du mot, un ordre ou une harmonie *interne*, c'est-à-dire fondée sur l'essence même de l'animal; car la raison en est l'unité de la forme substantielle. En outre, il suit des considérations qui précèdent que si nous faisons abstraction, dans l'animal, de la sensibilité, nous ne pouvons pas le regarder comme un être végétatif d'une espèce particulière, c'est-à-dire comme un être qui serait purement végétatif et sous ce rapport semblable à la plante, bien que se distinguant de celle-ci par la nature particulière de sa végétation. Un animal sans sensibilité ne serait nullement une substance complète en elle-même, mais seulement une partie d'une substance qui aurait besoin, pour exister, d'une autre partie qui la compléterait. Et voilà encore ce qui trouve, dans la théorie scolastique, une explication très-naturelle. Comme nous l'avons déjà montré (n. 679), c'est une doctrine qui s'accorde parfaitement avec cette théorie, que nous pouvons considérer comme matière ou sujet non-seulement la matière tout à fait informe, mais encore le corps déjà formé, si, tout

en possédant déjà une certaine détermination, il a besoin d'une nouvelle détermination pour être complété dans son espèce. D'après cela, le corps de l'animal, avec sa vie purement végétative, est à l'âme, en tant qu'elle est en outre principe de la vie sensible, ce que la matière est à la forme. Le corps et l'âme sont les parties substantielles d'une substance corporelle, par conséquent des substances incomplètes qui se supposent mutuellement pour pouvoir exister avec les propriétés qui les distinguent.

722. On se trouve, au contraire, en présence des difficultés les plus sérieuses, si l'on admet qu'en dehors du principe de la sensibilité, l'animal en possède un autre qui soit la source de sa végétation. Ce principe devrait conférer à l'animal, en tant que substance végétative, sa détermination complète; car, de même qu'on ne peut concevoir une plante qui n'appartienne à une espèce déterminée, de même il ne peut y avoir dans l'animal une végétation qui ne soit pas d'une espèce déterminée. Dès lors, une telle substance végétative ne manquerait d'aucune des choses nécessaires pour qu'elle fût subsistante en elle-même ; par conséquent, la vie sensitive ne serait nécessaire en elle que comme une chose qui la perfectionnerait, de même que l'homme est perfectionné par son union avec Dieu. Pareillement, selon ce système, il faudrait que le principe de la vie sensible pût subsister en lui-même. Or nous avons déjà prouvé qu'on ne peut accorder ni l'un ni l'autre. Ce qui distingue proprement la végétation animale, c'est qu'elle n'est pas possible sans la sensibilité ; et telle est la nature du principe de la sensibilité qu'il ne peut opérer sans les organes du corps, ni par conséquent exister en dehors du corps.

Au reste, pourquoi donnerions-nous la préférence, sur l'opinion commune, à cette hypothèse d'un double principe ? Est-ce parce qu'il serait impossible que plusieurs forces diverses aient leur source dans un même principe ?

Mais alors il faudrait admettre, même dans une substance purement végétative, autant de principes distincts qu'on trouve en elle des forces différentes, comme le sont incontestablement la force nutritive et la force génératrice, et nous devrions concevoir l'esprit humain lui-même comme une substance composée, par cela seul qu'il a diverses facultés, savoir l'intelligence et la volonté. — Ou bien, suffit-il que les animaux, considérés comme substances végétatives, aient quelque chose de commun avec les plantes, pour nous autoriser à conclure qu'il y a en eux un double principe dont l'un aurait une certaine affinité avec le principe vital des plantes, et dont l'autre leur serait exclusivement propre? Mais alors il faudrait dire également que dans chaque animal, par exemple, dans le cheval, il y a une forme par laquelle il posséderait ce qui est commun à tous les animaux, et une autre forme par laquelle il posséderait la perfection qui lui est propre. Et comme on distingue beaucoup d'abstractions de ce genre qui sont fondées sur la nature des choses, il faudrait concevoir l'essence de chaque animal comme composée d'une foule de formes diverses.

Nous sommes ainsi ramenés à la doctrine que nous avons exposée plus haut sur l'unité de la forme substantielle. En tout animal, nous distinguons ce qui lui est commun avec tous les animaux, savoir la vie sensitive, d'avec ce qui lui est propre selon son espèce ; pareillement nous considérons en lui, comme distincte de cette vie sensitive, la végétation qui convient également aux plantes; enfin, dans l'animal comme dans la plante, nous mettons une distinction entre ce qui en fait des corps organiques, capables de vivre, et ce qu'ils ont de commun avec tous les corps. L'unité de leur essence consiste donc en ce que toutes ces diverses déterminations n'ont, dans chaque animal, qu'un seul principe réel. Comme, en vertu de son concept et de son essence, l'aigle est nécessairement tout à la fois un être sensible, un être végétatif, un être organique et un corps, ce qui le dé-

termine à être un aigle doit également le déterminer à être corps, substance organique, substance vivante et sensible. Or ce principe déterminant ne peut être qu'un seul et même principe, parce que les propriétés qui lui sont communes avec d'autres espèces d'êtres sont en lui d'une autre manière que dans ces autres êtres. Il est corps, mais comme l'est un être organique; il est une substance organique, non comme l'est la plante, mais comme l'est un être sensible, et il est un être sensible, non comme le sont les autres animaux, mais comme l'est un aigle. En un mot, comme dans la réalité l'universel n'est pas distinct du particulier, il doit avoir le même principe que ce dernier.

723. Mais si dans l'animal le principe de sa vie sensible est en même temps le principe de sa vie végétative, on demande, en outre, comment ce principe de vie se rapporte aux éléments dont se compose le corps. D'après la doctrine d'Aristote, à laquelle les scolastiques restèrent fidèles, ces éléments, bien que conservant leurs qualités particulières, reçoivent l'être qui distingue les substances organiques et deviennent, en vertu de cette détermination, une substance vivante; car l'être des substances vivantes, c'est la vie. Sur quoi peut-on appuyer cette opinion? Nous avons prouvé, dans le paragraphe précédent, que la vie ne peut être le résultat des forces inhérentes aux éléments matériels, mais qu'elle suppose essentiellement un principe distinct de ces forces. Or, si ce principe vital est uni aux éléments de manière que ceux-ci ne soient pas déterminés par là à avoir un autre être, l'être organique ou vivant, mais qu'ils persévèrent dans leur être particulier, nous demandons: Faut-il considérer ce principe vital comme une substance ou non? S'il est une substance, l'être organique n'a plus, dans ce système, aucune unité d'être et d'essence. Ce que, dans l'école cartésienne, on disait de l'homme, savoir, que son corps est une masse inerte dans laquelle demeure l'âme vivante, s'applique

alors également aux animaux et aux plantes. Quand bien même on s'écarterait de la doctrine cartésienne, en attribuant à la substance qui serait principe vital la vertu de mouvoir cette masse matérielle qu'on appelle le corps, celui-ci ne serait pas plus doué de vie, dans cette hypothèse, que ne l'est une machine, mise en mouvement par l'activité d'un être vivant qui se serait uni à elle d'une certaine manière. Les êtres organiques ne seraient donc pas des corps vivants, mais des corps dans lesquels un être vivant, distinct d'eux, manifesterait son activité.

Certains auteurs semblent vouloir éviter la question que nous traitons ici, savoir, si le principe vital est une substance, en l'appelant une *force* ou un *élément*. Mais c'est en vain. La force ou l'élément doit également être regardé ou comme un être subsistant en soi, ou bien comme un être procédant d'un autre. Si donc la force vitale n'est pas substance, il faut qu'elle soit fondée, comme un accident ou une propriété, dans l'essence du corps organique. Dès lors, on retombe, quand on soutient le système contraire à celui d'Aristote, dans les doctrines matérialistiques de l'atomisme vulgaire. En effet, si les éléments, dont se forme le corps organique, ne reçoivent pas, d'un principe supérieur, une autre nature, et qu'ils soient néanmoins le fondement d'où procède la force vitale, la vie ne peut plus être que le résultat de forces chimiques et mécaniques ; car, tant qu'ils gardent leur être propre, les éléments ne peuvent pas avoir d'autres forces ni d'autres propriétés.

Or, qu'enseigne, sur cette question, l'ancienne école? Elle ne confond pas la *force* vitale avec le *principe* de vie. Par force vitale elle entend une certaine aptitude à l'activité dans laquelle se manifeste la vie, et comme cette activité est diverse, selon sa nature aussi bien que selon les fins qu'elle doit obtenir, on distingue plusieurs forces vitales; dans la vie purement végétative celles qui sont données pour la conservation, l'accroissement et la propagation, et

dans la vie sensitive, outre les forces indiquées, la faculté de sentir, d'appéter, et de se mouvoir dans l'espace. Ces forces vitales sont, il est vrai, des accidents ou des propriétés qui procèdent de l'essence du corps organique, en sorte que, ayant en elle leur fondement, elles sont données avec elle. Cependant ces propriétés ne sont fondées sur l'essence et ne procèdent d'elle que parce que les éléments et leurs forces non-seulement sont combinés dans cette essence d'une manière toute particulière, mais encore déterminés par un principe entièrement nouveau, qui leur communique un être plus élevé, celui qu'on appelle vie. Expliqués ainsi, les éléments se confondent avec la matière, et le principe déterminant avec la forme, entendues dans le sens des scolastiques. Car, que ce principe déterminant (la forme) soit une substance subsistante en elle-même, comme elle l'est dans l'homme, ou qu'il soit une chose substantielle ayant besoin de la matière pour pouvoir exister, toujours est-il que, s'il détermine l'être de la matière, celle-ci devient avec cette forme une même essence [1].

Nous sommes encore conduits par une autre voie à la même conclusion. Comment savons-nous que la plante doit posséder un principe spécial de son activité végétative? C'est principalement parce que cette activité forme ou fait sortir d'un simple germe les diverses parties de la plante d'une manière si appropriée au but que, d'une part, elles servent les unes aux autres, et que, d'autre part, elles conservent le tout par leur action commune, produisent le fruit et dans le fruit la semence dont naissent de nouvelles plantes. Cette observation prouve en même temps que ce principe unique dirige et détermine toute activité qui se trouve dans la plante. Or, s'il détermine l'activité du tout et de toutes ses parties, il doit aussi déter-

[1] Omne quod fit (est) forma alicujus, fit (est) unum cum illo. (S. Thom., *in* lib. III, dist. XXVII, q. 1, a. 1.)

miner l'être du tout et de toutes ses parties. L'activité d'une substance correspond à son être : voilà le principe dont dépend la vérité de toutes nos connaissances. C'est par les qualités extérieures que nous devons connaître, dans les choses, les forces qui opèrent en elles, pour arriver, par ces forces, à connaître l'essence qui en est le fondement. Et nous devons ici faire observer de nouveau que si parfois nous entendons par *vie* l'activité par laquelle la vie se manifeste, ou le mouvement spontané, cependant, dans le sens strict du mot, la vie s'entend plutôt de l'*être* propre aux substances qui possèdent une telle activité[1]. De là cet axiome d'Aristote que citent si souvent les scolastiques : *Viventibus vivere est esse*[2]. Certes, d'une plante flétrie et d'un animal mort, nous disons non-seulement qu'ils ne *vivent* plus, mais encore qu'ils ne *sont* plus ; car un cadavre n'est pas plus un animal qu'une plante flétrie n'est une véritable plante. Par conséquent, comme le principe qui détermine l'activité vitale d'un être organique détermine aussi, sans aucun doute, sa vie même, nous devons conclure que ce même principe est aussi le principe de son être et de son essence.

[1] Vitæ nomen sumitur ex quodam exterius apparenti circa rem, quod est movere se ipsum ; non tamen est impositum hoc nomen ad hoc significandum, sed ad significandum substantiam, cui convenit secundum suam naturam movere se ipsam vel agere se quocunque modo ad operationem : et secundum hoc vivere nihil aliud est, quam esse in tali natura... quandoque tamen *vita* sumitur minus proprie pro operationibus vitæ, a quibus nomen vitæ assumitur. (S. Thom., *Summ.*, p. 1, q. 18, a. 2.)

[2] *De anima*, lib. II, c. 5, t. 37.

III.

De la forme substantielle des corps inorganiques.

724. Bien que par corps on entende communément des substances formées des matières élémentaires, cependant, à parler strictement, il faut aussi appeler corps les éléments matériels eux-mêmes; car toute chose étendue est corps et tout élément matériel, si infime qu'il soit, possède une certaine extension. Dans l'étude que nous abordons maintenant, pour examiner s'il faut également admettre une forme substantielle dans les corps inorganiques, nous parlons aussi bien des éléments matériels que des corps qui en sont formés. Il est clair que, d'après la théorie des scolastiques, nous devons appliquer à toutes les matières admises dans la chimie moderne ce qu'ils disaient des quatre éléments dont ils avaient connaissance. Sans doute, par rapport aux corps que forment ces éléments par leur combinaison, on peut les appeler *matières*, mais, considérés en eux-mêmes, ils doivent se composer de matière et de forme; car la matière pure, c'est-à-dire la matière sans forme, étant sans aucune détermination, ne peut point exister. Donc, ce qui confère aux diverses matières la nature qui les distingue, rendant les unes de l'hydrogène, les autres du carbone, etc., ce qui, par conséquent, est le principe de l'activité que les matières révèlent en s'unissant ou en se rapprochant, c'est la forme déterminant l'essence et l'être de chaque substance. Mais, quant aux corps formés de ces matières, la forme substantielle ne peut se trouver que dans les *molécules*, et non dans la *masse* qui en est composée. C'est ce qui fait voir la différence entre les corps inorganiques et les corps organisés. Ces derniers reçoivent, sans doute, du dehors la matière alimentaire,

mais ils se développent par un travail interne, en transformant cette matière; et leurs parties, bien qu'elles diffèrent les unes des autres, deviennent, en vertu du principe qui les forme, un même tout dans lequel, toutefois, chacune de ces diverses parties n'a pas en soi un être complet. Les corps inorganiques, au contraire, augmentent par accroissement extérieur, les molécules se joignant les unes aux autres; mais toutes ces particules homogènes forment, chacune pour soi, un tout complet. Il y a donc, à la vérité, unité d'essence en chaque molécule; mais les corps composés de molécules n'ont qu'une unité de quantité ou d'extension (n. 632). Pour la même raison, les corps inorganiques n'ont pas, comme les corps organisés, une grandeur et une figure déterminées par leur nature.

Telle était, assurément, la doctrine des scolastiques. Ils ne croyaient pas que, même dans les corps inorganiques, la simple combinaison et l'action réciproque des éléments suffisent pour expliquer les propriétés essentielles à chaque espèce ; mais ils admettaient qu'au moment de cette combinaison se produit une forme qui détermine l'essence du corps. Cependant ils ne soutenaient pas cela pour toutes les choses corporelles qui se forment par le mélange de plusieurs éléments, soit au moyen de l'art, soit en vertu de la nature; c'est pourquoi ils distinguaient les mélanges *parfaits* (combinaisons) d'avec les mélanges *imparfaits* (alliages). Dans les mélanges parfaits seuls, disaient-ils, on trouve une transformation substantielle, parce que les éléments mêlés ou combinés y reçoivent un être nouveau, différent de celui qu'ils possèdent en dehors du mélange. Outre les substances qui proviennent d'êtres organiques, comme le lait, le bois, les semences, etc., ils regardaient seulement les minéraux, dans le sens restreint du mot, c'est-à-dire les fossiles et les métaux, comme des corps possédant la nature qui les distingue, non par la simple combinaison des éléments, mais par un être par-

ticulier, spécifique, en conséquence par une forme substantielle.

725. Or quelles raisons avait-on d'admettre, dans les éléments aussi bien que dans ces corps mélangés, une forme substantielle, déterminant la matière? On croyait trouver un premier argument en ce que nous venons de dire sur les substances organiques. Toute matière appartenant à la substance des êtres organiques est déterminée, par le principe vital, à être une nature organique : elle est animée. Les éléments, par exemple, qui passent comme matières alimentaires dans le corps de l'animal, ne se transforment en chair qu'en cessant de subsister dans l'être qui leur était propre, pour être élevés à un être plus noble, à la vie. Si donc nous considérons les éléments matériels, tels qu'ils existent dans le corps vivant, en faisant abstraction de la forme qui les détermine dans ce corps, ils sont quelque chose d'incomplet qui ne pourrait pas exister tel que nous le concevons par l'abstraction : un sujet sans l'entéléchie. Néanmoins ils subsistaient en eux-mêmes avant qu'ils fussent reçus dans le corps organique, et ils redeviendront subsistants, lorsqu'ils seront séparés de lui. Cela suppose donc qu'ils sont également complétés, même pour exister comme inorganiques, par une forme qui leur confère une essence déterminée [1]. Si Kant avait le droit, comme il le soutenait, d'attribuer même aux substances inorganiques cette convenance ou cette proportion intrinsè-

[1] Hominis compositio ex materia et forma substantiali ostendit esse in rebus naturalibus quoddam subjectum substantiale natura sua aptum, ut informetur actu aliquo substantiali ; ergo tale subjectum imperfectum et incompletum est in genere substantiæ; petit ergo semper esse sub aliquo actu substantiali. Hoc autem subjectum (i. e. materia) non est proprium hominis, sed in aliis etiam rebus naturalibus reperitur, ut per se notum est : unde et ad generationem hominis supponitur et ad nutritionem, et post ejus corruptionem manet : ergo res omnes naturales, quæ illo subjecto seu materia constant, constant etiam substantiali forma actuante et perficiente subjectum illud. (Suarez, *Metaph.*, disp. XIV, sect. 1.)

que aux fins de la nature, laquelle se révèle si clairement dans les corps organisés, les scolastiques pouvaient également conclure, de ce que les êtres organiques sont composés de matière et de forme, que l'essence des autres corps est constituée de la même manière. Cette composition des substances organiques prouve, en effet, que dans la nature se trouvent réellement des parties constitutives telles que nous venons de les décrire, c'est-à-dire des substances incomplètes en elles-mêmes, mais qui, l'une s'unissant comme principe déterminable (sujet) à l'autre, comme à un principe déterminant, se complètent mutuellement de manière à former une même nature. Si donc nous trouvons, dans les corps inorganiques, des phénomènes semblables à ceux dont nous avons conclu la forme substantielle dans les êtres organiques, il sera conforme à la raison que nous les expliquions de la même manière. Or, dans les corps inorganiques, se produisent aussi des effets qui diffèrent beaucoup de ceux que présentent les éléments dont ils se composent. Il y a plus : on voit se manifester, dans leurs propriétés et leurs forces multiples, une unité harmonieuse des opérations, une connexion intime entre leurs divers phénomènes et les changements auxquels ils sont sujets. Il nous sera donc permis de conclure que les éléments reçoivent également en eux une même nature et un même être spécifique, pour trouver, dans cette nature et dans cet être, le principe de cette activité nouvelle et de cette harmonie qui se révèle dans leurs divers phénomènes et leurs diverses forces [1].

Ces considérations conduisent à dire que les éléments matériels reçoivent, dans la composition, une autre forme,

[1] Requiritur forma, quæ veluti præsit illis facultatibus et accidentibus, et sit fons omnium actionum et naturalium motuum talis entis, et in qua tota illa varietas accidentium et potentiarum radicem et quandam unitatem habeat. (Suarez, *ibid.* — Cf. Fonseca, *in Metaph. Arist.*, lib. I, c. 7, q. 3.)

c'est-à-dire que les propriétés qui leur sont essentielles, en tant qu'éléments, cessent d'être déterminantes, et qu'ils reçoivent au contraire, l'être spécifique qui est propre au composé. Or, peut-on dire qu'une telle transformation soit en opposition avec les résultats fournis par la science moderne, en sorte que nous ne puissions plus soutenir, à l'égard des éléments chimiques, ce qu'autrefois on enseignait des quatre éléments? Tout au contraire; car le fait sur lequel on appuyait autrefois cette doctrine a trouvé dans la chimie moderne une confirmation éclatante. Ce fait est que les éléments dont se composent les corps, et qui diffèrent évidemment les uns des autres, sont aussi absolument différents, chacun en particulier, de tout le corps qu'ils forment par leur union. Il suffit de rappeler ici l'exemple bien connu de l'*acide sulfurique* qui se forme par la combinaison du soufre et de l'oxygène. Pour expliquer ce fait par la simple combinaison des matières élémentaires, on a fait observer, il est vrai, que diverses forces, agissant ensemble, produisent des effets très-différents de ceux que produiraient ces forces agissant isolément. On est même allé plus loin. Comme une même force, selon qu'elle augmente ou diminue d'intensité, ou qu'elle opère en d'autres conditions, peut produire des effets divers, on a cherché, ainsi que nous l'avons déjà dit, à expliquer par une seule et même force tous les phénomènes de la nature. Cette force radicale unique deviendrait donc, suivant que se combinent divers éléments ou que les mêmes éléments se mêlent en diverses proportions, affinité chimique, cohésion, gravité, chaleur, électricité, enfin même vie et sensation. Cependant, bien des raisons montrent l'impossibilité d'une telle transformation de cette force; mais contentons-nous de quelques observations. D'abord, on ne peut pas concevoir la force à la façon dont Descartes concevait le mouvement, c'est-à-dire comme une chose venant du dehors dans les substances corporelles, ni même à la façon d'un esprit pénétrant toute la

matière, et passant d'un corps dans un autre. L'idée même de la force nous oblige à la regarder comme quelque chose qui a son fondement dans le corps lui-même, comme une propriété intrinsèque en vertu de laquelle l'essence même du corps est un principe actif, une cause de changement. De là nous devons conclure qu'un corps, dans lequel se manifestent des forces toutes différentes de celles qui se voient dans les éléments, possède aussi une autre essence, en sorte que, si le côté matériel persiste avec quelques-unes de ses propriétés, le côté formel qui détermine l'être spécifique est changé. Car un être manifeste dans ses opérations quelle est son essence.

726. Les réflexions que nous venons de faire supposent qu'il y a dans les corps des changements qui atteignent la substance même. Bien que certains savants modernes refusent d'admettre ces sortes de transformations qui leur paraissent scientifiquement inexplicables (nous examinerons plus tard leurs raisons), toutefois on ne peut nier que sur ce point, comme sur bien d'autres, la croyance commune des hommes s'accorde parfaitement avec les doctrines philosophiques de l'antiquité. Généralement, les hommes sont persuadés qu'il y a dans la nature des *changements substantiels*, c'est-à-dire des changements en vertu desquels des êtres subsistants en eux-mêmes commencent et cessent d'exister, de façon, toutefois, que la matière des uns passe dans les autres. D'autre part, c'est une chose qui ne paraît pas moins claire aux yeux des hommes que les diverses espèces que nous distinguons dans les substances naturelles, comme le feu et l'eau, l'air et l'or, le marbre et la tulipe, la poussière et l'aigle, diffèrent les unes des autres, non pas seulement par leur être accidentel, mais par leur être substantiel. L'atomisme, comme tout autre système qui ne reconnaît pas dans la nature des formes substantielles, doit nécessairement nier l'une et l'autre vérité. En effet, si les matières qui se combinent de manière à former

un corps ne reçoivent pas un être nouveau, propre au composé, elles demeurent, avec leurs propriétés particulières, l'unique substance du corps, et le changement se borne à la quantité des matières combinées, au mode de leur combinaison et aux phénomènes qui en dépendent. Ainsi, la transformation des corps et, par suite, leur diversité ne peuvent être qu'*accidentelles ;* ce qui détermine (différencie) les corps est donc aux éléments absolument ce qu'est la forme d'une œuvre d'art à la matière dont elle a été faite. L'atomisme moderne peut soutenir, il est vrai, une certaine diversité substantielle, en ce sens qu'il admet dans les matières élémentaires elles-mêmes une certaine variété de nature ; cependant on commence déjà à révoquer en doute cette diversité même, et l'on demande si toutes les matières chimiques ne se composent pas d'éléments homogènes. Toujours est-il que le système atomique moderne ne peut admettre qu'une diversité accidentelle entre les substances composées des mêmes éléments. Or, pour se convaincre combien ce système se met, par cela seul, en contradiction avec les croyances communes, il suffit de se rappeler que les végétaux se forment tous des trois mêmes matières, et que les substances animales contiennent toutes les quatre mêmes éléments auxquels ne se mêlent que très-rarement d'autres matières. Par conséquent, toutes les espèces de plantes et toutes les espèces d'animaux ne différeraient que par leur être accidentel.

Plusieurs partisans de l'atomisme accordent ces conséquences, et prétendent ainsi que le jugement contraire porté spontanément par tous les hommes doit être regardé comme un préjugé dont il faut triompher par les études scientifiques. Mais, pour qu'une telle prétention fût justifiée, il faudrait prouver non-seulement que l'atomisme explique d'une manière complétement satisfaisante tous les phénomènes sur lesquels sont basées ces croyances universelles, mais encore qu'aucune autre explication n'est possible. Or,

nous avons vu que les phénomènes les plus importants et es plus variés, ceux de la vie, restent précisément incompréhensibles dans ce système. Au reste, dans le cours de ces études, nous rencontrerons encore beaucoup d'autres difficultés que l'atomisme ne peut résoudre. Si, au contraire, les corps se composent d'une matière informe et d'une forme substantielle, les divers phénomènes de la nature organique, comme ceux du monde inorganique, s'expliquent d'une manière très-naturelle, et le jugement des hommes sur la transformation et la diversité substantielles des substances de la nature trouve dans cette théorie sa confirmation. Encore donc que cette doctrine ne fût pas strictement démontrée par les preuves que nous avons fait valoir, et en ne la considérant que comme une simple hypothèse, on devrait encore lui donner la préférence sur l'atomisme qui, certes, n'est autre chose qu'une hypothèse.

Toutefois d'autres philosophes n'accordent pas que dans l'atomisme on ne puisse pas admettre la diversité substantielle des corps. Lors même que les éléments constitutifs de plusieurs corps sont parfaitement homogènes, en sorte que leurs combinaisons seules diffèrent, une diversité essentielle peut néanmoins exister en vertu de ces combinaisons différentes. Sans doute, la connexion qui en résulte n'est pas essentielle aux éléments qui sont ainsi combinés, mais elle peut très-bien être essentielle à la substance composée de ces éléments. De même qu'il est essentiel à la substance composée que les divers éléments se combinent en elle pour avoir l'unité, de même les diverses espèces de substances composées diffèrent essentiellement les unes des autres selon la diversité de leur composition.

Cette réponse est un sophisme. Si elle peut faire illusion, cela vient de ce qu'on met à la place du mot *substantiel* le mot *essentiel*, lequel peut avoir un double sens. L'essence peut être affirmée, de même que l'être, non-seulement de

la substance, mais encore des accidents, bien qu'elle ne convienne à ces derniers que d'une manière subordonnée, c'est-à-dire avec dépendance de la substance. La même observation s'applique au concept et à la définition; le concept et la définition déterminent l'essence non-seulement de la substance, mais encore de l'accident. De là vient qu'il y a des concepts ou des définitions qui ont pour objet des accidents en même temps que la substance, comme il y a des mots qui expriment, avec la substance, certains accidents, par exemple le mot « nègre ». Ce sont surtout les œuvres d'art qui portent de tels noms; ce qui vient précisément de ce que le travail de l'artiste ne transforme pas la substance même des choses, mais leur donne seulement une nouvelle forme accidentelle. Nous disons ainsi pareillement qu'il est essentiel à un mur d'être composé de pierres, et, le comparant à une tour, nous pouvons dire aussi que la longueur est essentielle à l'un et la hauteur à l'autre. Néanmoins il ne se forme pas pour cela une nouvelle substance, lorsqu'on construit un mur avec des pierres, et il ne s'ensuit pas que le mur et la tour diffèrent dans leur être substantiel. Par être substantiel, nous entendons celui par lequel une chose subsiste en soi et n'est pas un accident d'une autre chose. Or, de même que le nègre subsiste en lui-même, non parce qu'il est de couleur noire (quoique cette couleur soit essentielle au nègre), mais parce qu'il est homme, de même ni le mur ni la tour n'obtiennent, par l'assemblage des pierres, un être dans lequel ils auraient la subsistance. Lorsque plusieurs substances se combinent de telle façon que chacune continue à subsister en soi, ce serait une contradiction de dire que le tout reçoive comme tel, c'est-à-dire, par la connexion des parties, un être subsistant en soi ; car dire que le tout reçoit comme tel une subsistance propre, ce serait dire que les parties cessent de subsister pour elles-mêmes.

IV.

Si la controverse sur l'essence des corps peut être résolue par l'expérience.

727. Si les principes exposés, dans les études précédentes, sur la forme substantielle ont quelque fondement, on doit en conclure que la matière première des corps est telle que la concevaient Platon et Aristote, c'est-à-dire quelque chose de réel, mais qui est purement potentiel en ce sens que la matière peut devenir toute sorte de corps et qu'ainsi elle ne peut exister en elle-même sans la forme. Si elle avait un être complet en soi et, par suite, déterminé qu'elle conserverait dans toutes ses transformations, ces transformations ne pourraient pas s'étendre jusqu'à la substance, et les formes, déterminant par elles diversement la matière, ne seraient pas des formes substantielles. Mais on demande si nous pouvons, en faisant abstraction des preuves qu'on fait valoir pour établir l'existence de ces formes, connaître la nature de la matière première par le moyen de la transformation des corps, telle que nous la connaissons par l'expérience. Dans ce but, il faudrait démontrer que la mutabilité des corps n'a pas de limites, et qu'en conséquence les éléments peuvent recevoir un être tout autre que celui qui leur est propre. Comme les atomistes prétendaient prouver le contraire, en s'appuyant sur l'expérience, les scolastiques, de leur côté, se sont toujours efforcés de montrer, par un examen plus exact des faits, que les éléments peuvent se transformer les uns dans les autres. Mais on était là dans le domaine de la physique expérimentale, sur lequel les découvertes récentes de la chimie ont répandu des lumières toutes nouvelles. Il n'est donc pas étonnant que, des deux côtés, on ait avancé bien des choses qui de nos jours

n'ont plus de valeur. Toutefois on pourrait peut-être démontrer, par ces découvertes mêmes, qu'il est impossible de fournir une semblable preuve appuyée sur l'expérience, au moins dans l'état actuel des sciences expérimentales. S'il est certain, d'une part, que les corps, regardés jadis comme des éléments et même comme les seuls éléments, se composent de parties spécifiquement diverses, et, par conséquent, ne sont pas des éléments, d'autre part, il est devenu incertain si les matières mêmes que la chimie n'a pas décomposées jusqu'à présent sont véritablement simples. Or, tant que nous ne pouvons pas déterminer les éléments avec netteté et avec une entière certitude, nous ne pouvons pas non plus prouver leur mutabilité, en nous appuyant sur l'expérience seule.

Mais ne peut-on pas dire la même chose de leur immutabilité? Est-il également impossible de la prouver par l'expérience? C'est ce que n'accordent point les adversaires de la scolastique; du reste, cette impossibilité ne découle pas du motif que nous venons d'indiquer. Car, si l'on prouvait péremptoirement par l'expérience que les matières, qui sont considérées actuellement comme élémentaires, subsistent invariablement dans toutes les combinaisons, cette immutabilité serait suffisamment établie pour qu'on pût en conclure la fausseté de la théorie aristotélicienne. Cependant certains philosophes modernes croient arriver au but par une voie plus courte. L'analyse chimique, disent-ils, prouve d'une manière indubitable que toutes les substances corporelles, soit organiques soit inorganiques, ne consistent que dans la combinaison matérielle des mêmes éléments. Jamais on ne découvre en elles, par cette analyse, ni cette forme substantielle ni cette matière indéterminée dont parlaient les scolastiques; par conséquent, la substance, composée de cette matière et de cette forme, qu'on se figurait autrefois derrière les phénomènes, est une pure fiction. Ainsi raisonnent ces savants modernes. Mais, si l'on prend

la substance pour ce qu'elle est, et si on la considère, avec la scolastique, comme l'être ou l'essence en tant que *substratum* et principe des phénomènes, comment peut-on alors prétendre la découvrir par une opération chimique? Si dans la philosophie ancienne, comme dans la moderne, on oppose la substance aux *apparences* ou aux *phénomènes* comme le *noumène*, n'est-ce pas parce qu'elle ne peut pas être *perçue au moyen des sens*, mais qu'elle doit être *conçue* par la *raison*, le νοῦς, en d'autres termes, parce qu'elle est objet, non d'une représentation sensible, mais d'un concept intellectuel? Comment donc l'analyse chimique la ferait-elle apparaître aux sens? — D'ailleurs, encore que l'essence puisse être perçue par les sens, ce serait folie, néanmoins, de vouloir la découvrir par ce moyen. En effet, l'essence (ou l'être qui distingue proprement la chose) n'est-elle pas détruite précisément par cette décomposition chimique? Sans doute, d'après la théorie scolastique, elle ne consiste pas dans la combinaison même des éléments; néanmoins elle dépend d'une certaine manière de cette combinaison. Certes, lorsqu'on a décomposé l'eau en oxygène et en hydrogène, l'eau a cessé d'être. Vouloir donc découvrir la substance par une telle analyse chimique, ce serait, non à peu près, mais exactement la même chose que si quelqu'un tuait un animal pour découvrir dans son cadavre le principe de vie, ou l'âme.

728. Cependant les données chimiques ne peuvent-elles servir d'aucune manière pour nous donner une certaine notion de l'essence des choses? L'essence, il est vrai, est l'objet, non des sens, mais de la raison; toutefois l'intelligence humaine ne la perçoit pas immédiatement, mais au moyen des phénomènes. Or, comme la chimie fait connaître des phénomènes qui sans elle seraient inconnus et que, par conséquent, l'antiquité avait ignorés, il serait possible, assurément, que le jugement porté par l'antiquité sur l'essence des choses d'après les phénomènes dont elle

avait connaissance, fût démontré contraire à la vérité, ainsi qu'on ne peut le nier pour certains arguments et certains exemples par lesquels la scolastique cherchait à éclaircir et à prouver sa théorie. Néanmoins il n'est, à ma connaissance, qu'un seul fait qu'on ait cru pouvoir opposer à la doctrine dont nous parlons ici : c'est que, si l'on décompose les corps jusque dans leurs matières élémentaires communes, on retrouve celles-ci avec leur caractère distinctif et sans aucun changement. D'où l'on conclut qu'elles conservent, même dans la combinaison, leurs propriétés particulières, et qu'ainsi on ne voit pas de traces de la transformation que suppose la théorie de la forme substantielle et de la matière indéterminée, d'autant plus que si l'on réunit, par une autre opération, les matières qui avaient été séparées, elles forment de nouveau le même corps.

Cependant, si la découverte de matières élémentaires autres que les quatre éléments dont parlent les anciens est récente, la difficulté qu'on élève contre la doctrine de l'antiquité, en se fondant sur cette découverte, n'est nullement nouvelle. Ce que nous disons aujourd'hui des matières chimiques, les anciens, qui n'ignoraient pas la décomposition naturelle, devaient le dire des éléments qu'ils connaissaient, savoir qu'après la dissolution d'un corps ils se retrouvent avec leurs propriétés et que, si les circonstances sont favorables, ils se réunissent de nouveau et redeviennent les mêmes corps; car c'était précisément pour cette raison qu'on leur donnait le nom d'éléments. On se trouvait donc autrefois en présence de la même difficulté. Or, pour bien juger si elle est insoluble dans la théorie de l'antiquité, il faut remarquer d'abord que dans cette théorie on n'attribue pas aux éléments qui se combinent pour former des corps la même transformation qu'aux autres corps. Lorsque des corps mixtes sont transformés en d'autres corps ou sont reçus dans la substance de ces derniers, l'être qui leur était propre disparaît complétement; au

contraire, les éléments sont bien élevés, dans le mélange parfait (dans la combinaison proprement dite), à un autre être, c'est-à-dire à un être supérieur, mais de façon qu'ils conservent, dans une certaine mesure, l'être qui leur est propre. Citons un exemple. Le blé que mange un animal cesse entièrement d'être du blé, tandis que les matières qui passent de ce blé dans la substance de l'animal conservent en celle-ci, d'une certaine manière, leur être propre. C'est ce qu'on déduisait de ce double fait que, d'une part, les qualités et les forces propres aux éléments se manifestent, quoique tempérées, dans les corps mixtes qu'ils composent, et que, d'autre part, les éléments se montrent de nouveau, après la dissolution des corps, avec leurs propriétés particulières [1]. — Mais *de quelle manière* conservent-ils donc dans le mélange leur être propre ou leur essence?

729. Voilà une question sur laquelle les scolastiques n'étaient pas d'accord avec les philosophes arabes. Avicenne avait soutenu que dans les éléments le principe formel et, par conséquent, l'essence, continue d'exister sans changement, et que leurs qualités et leurs opérations sont seules modifiées, — se rapprochant ainsi, comme on voit, du système atomique. D'après Averrhoës, cette opinion ne se concilie point avec les principes de la philosophie aristotélicienne, surtout avec la doctrine sur l'unité substantielle de tous les corps qui diffèrent spécifiquement les uns des autres. Il admettait donc que la nature des éléments est modifiée, et, en quelque sorte, tempérée, comme le sont leurs qualités. Mais c'était une assertion inadmissible ; car c'est un principe universellement reconnu en philosophie, que si

[1] In generatione mixti non fit spoliatio simplicium usque ad materiam primam ; aliter virtutes simplicium non manerent in mixto, nunc autem manent; unde non est corruptio simpliciter, per quam fit generatio compositi, cum elementa non corrumpantur penitus, sicut dicitur lib. I, Meteor., quia eorum est mixtio, quorum est separatio : non enim miscentur, nisi quæ apta sunt per se existere. (S. Thom., *de nat. materiæ*, cap. 8.)

des qualités et des forces, c'est-à-dire des formes accidentelles, peuvent avoir plus ou moins d'intensité, le plus ou le moins ne peut être admis pour les formes substantielles qui déterminent l'essence. L'eau, par exemple, peut être plus ou moins froide, plus ou moins pesante, etc.; mais elle ne peut être plus ou moins eau. C'est pourquoi Averrhoës alla plus loin, en disant que les formes des éléments, comme les moins parfaites, n'étaient ni substantielles ni accidentelles, et tenaient, en quelque sorte, le milieu entre ces deux espèces de formes. — Mais, réplique S. Thomas, entre la substance et l'accident on ne peut pas plus trouver un milieu qu'entre l'affirmation et la négation. Une chose est substance, lorsqu'elle n'est pas dans une autre comme dans son sujet. Or, puisque cette propriété convient aux éléments, ils sont des substances dans le sens véritable du mot; comme ils seraient simplement des accidents, si cette propriété ne leur convenait pas. L'objection qu'on faisait contre la doctrine d'Avicenne reste donc entière : si les éléments persistent, dans les corps composés, avec leur propre nature, il y a dans ces corps autant de substances qu'elle se compose d'éléments divers. Dès lors, chacune des parties du corps, qui s'est formé de la sorte, ne peut pas être ce qu'est ce corps, mais une partie est tel élément, une autre partie tel autre élément. Au lieu d'un mélange parfait ou d'une combinaison, nous n'avons alors plus qu'une simple juxtaposition [1].

Beaucoup d'atomistes se contentent d'une telle union des éléments, parce qu'ils se préoccupent peu de l'unité substantielle des corps. Mais, plus cette unité a été mise en lumière par l'observation, moins on semble vouloir se contenter, dans les temps modernes, d'une simple juxtaposition des éléments. On suppose plutôt que, dans la formation

[1] S. Thom., *Summ.*, p. I, q. 76, a. 4 ad 4, et d'une manière plus ample : in lib. I, *de generatione*, cap. 11, lect. 24. — Scotus, in lib. II, dist. XV, *quæst. unica.*

des corps, les diverses matières se dissolvent de manière que chaque partie des unes se combine avec une partie des autres, et cette combinaison parfaite s'appelle *compénétration chimique*. Mais, si dans cette compénétration les éléments matériels persévèrent invariables chacun dans leur propre nature, la difficulté soulevée par l'antiquité ne trouve pas de solution. Lorsque chaque élément continue à subsister pour soi dans sa propre essence, chacun en soi est corps et possède comme tel une quantité et une extension déterminées. Or il est impossible que plusieurs quantités remplissent le même espace et, par conséquent, que plusieurs corps existent dans le même lieu. Donc, dans l'hypothèse dont nous parlons, la compénétration chimique supprimerait l'impénétrabilité des corps; car alors deux corps au moins rempliraient toujours le même espace et chacun l'occuperait entièrement [1].

730. Mais comment croyait-on autrefois triompher de cette difficulté ? Les scolastiques [2], à peu d'exceptions près,

[1] Diversæ formæ elementorum non possunt esse nisi in diversis partibus materiæ, ad quarum diversitatem oportet intelligi dimensiones, sine quibus materia divisibilis esse non potest. Materia autem dimensioni subjecta non invenitur nisi in corpore : diversa autem corpora non possunt esse in eodem loco. Unde sequitur, quod elementa sunt in mixto distincta secundum situm; et ita non erit vera mixtio, quæ est secundum totum, sed mixtio ad sensum quæ est secundum minima juxta se posita. (S. Thom., *Summ.*, loc. cit.) Cf. in lib. I, *de gener.*, loc. cit.

Omnem substantiam corporalem consequitur quantitas, quæ est propria passio substantiæ corporeæ; sed forma elementi, quantumcunque remissa cum materia constituit substantiam compositam; ergo ipsam consequitur propria quantitas, sicut passio propria. Sed eadem propria passio non est plurium subjectorum; ergo in uno subjecto erunt plures quantitates, ut alia quantitas mixti et alia elementi : et ita vel duo corpora erunt simul vel quæcunque pars mixti non erit mixta, et ita non erit mixtio, sed juxtapositio. (Scotus, *loc. cit.*

[2] Voir S. Thomas et Duns Scot aux endroits cités; en outre, Capreol., in lib. II, dist. xv. — Cajet., *in Summ.*, p. I, q. 76, a. 4. — Suarez, *Metaph.*, dist. xv, a. 10. — Conimbr., in lib. I. *de generatione*, cap. 11, q. 3. — Maurus, *Quæst.*, vol. III, q. 42.

embrassaient l'opinion qu'Aristote, en traitant de la naissance et de la corruption des corps, avait exprimée avec une netteté parfaite. Ce dernier recourait, en cette question, comme en d'autres, à la distinction entre l'être *potentiel* et l'être *actuel;* les éléments combinés sont, quant à l'acte (ἐνεργείᾳ), ce qu'ils sont devenus, par exemple, pierre, métal, chair; mais, quant à la puissance (δυνάμει), ils restent ce qu'ils étaient avant la combinaison. C'est ainsi, ajoute-t-il, qu'il faut répondre, quand on nous objecte que les éléments ont subsisté auparavant chacun pour soi et qu'ils peuvent subsister de nouveau de la même manière. En effet, ils ne continuent pas d'exister comme tel ou tel corps existe en réalité ; néanmoins ils ne sont pas non plus détruits, ni un seul d'entre eux ni tous ensemble; car ils conservent toujours leur être potentiel (leur puissance d'être)[1].

Bien qu'Aristote n'explique pas en quoi consiste cette potentialité, il n'est pas difficile, toutefois, d'en déterminer plus nettement la nature d'après les principes qu'il professe sur l'essence des corps. Tous les corps, ceux qui sont organiques comme ceux qui ne le sont pas, reçoivent d'un principe formel, l'ἐντελέχεια, leurs propriétés distinctives et leur unité. Quoique ce principe ne naisse pas sans la combinaison des matières, toutefois il n'est pas non plus un simple résultat de cette combinaison, mais il se forme par le concours des forces qui sont ou propres aux divers éléments ou communes à toute la nature, surtout par la chaleur et la lumière du soleil, et, du moins

[1] Ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὰ μὲν δυνάμει, τὰ δ' ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων, ἐνδέχεται τὰ μιχθέντα εἶναι πως καὶ μὴ εἶναι· ἐνεργείᾳ μὲν ἑτέρου ὄντος τοῦ γεγονότος ἐξ αὐτῶν, δυνάμει δέ τι ἑκατέρου, ἅπερ ἦσαν πρὶν μιχθῆναι, καὶ οὐκ ἀπολωλότα· τοῦτο γὰρ ὁ λόγος διηπόρει πρότερον· φαίνεται δὲ τὰ μιγνύμενα πρότερόν τε ἐκ κεχωρισμένων συνιόντα καὶ δυνάμενα χωρίζεσθαι πάλιν. Οὔτε διαμένουσιν οὖν ἐνεργείᾳ ὥσπερ τὸ σῶμα καὶ τὸ λοιπὸν, οὔτε φθείρονται οὔτε θάτερον οὔτε ἄμφω· σώζεται γὰρ ἡ δύναμις αὐτῶν. (*De Generatione,* lib. I, c. 11, al. 10.)

d'après les scolastiques, comme nous le montrerons plus loin (n. 742), sous l'influence des idées éternelles. Dans les corps formés de la sorte, l'union des éléments n'est ni une simple juxtaposition, ni une compénétration de corps différents ; car les éléments, déterminés par ce principe, s'étant convertis en l'être propre aux corps qui sont formés d'eux, toutes les parties qui existent déjà en eux comme molécules ou dans lesquelles celles-ci peuvent encore se décomposer, sont, à tous égards, ce que sont les corps, savoir : pierre, métal, chair, etc. Néanmoins cet être du corps mixte, bien qu'il diffère absolument de celui des éléments, contient dans son unité virtuellement ou d'une manière équivalente l'être de chacun des éléments dont se compose le corps (n. 678). De même que la vie sensible contient, dans son unité, la vie végétative, de même l'être qui distingue un corps mixte renferme l'être des éléments. Pour mieux éclaircir cette vérité, Aristote se sert d'une comparaison qui mérite d'être examinée de plus près. Le mot *corps* a un son tout particulier que, toutefois, nous ne formons pas en prononçant les unes après les autres les diverses lettres dont il se compose, de manière que le son de chacune reste distinct, mais en formant de toutes ces lettres, par le moyen de la voix, un son unique. Ce son entièrement nouveau se distingue d'avec le son des diverses lettres soit isolées soit prises ensemble ; néanmoins il renferme tous ces sons particuliers quant à leur valeur. De même l'être du corps mixte se forme, non parce que les éléments sont juxtaposés sans qu'aucun soit changé dans son être spécifique, mais parce que la force génératrice de la nature les fond ensemble de manière à leur donner un même être nouveau. Si dans le son du mot se trouve quelque chose que ne contiennent pas les diverses lettres, il y a dans les corps quelque chose qui n'est pas renfermé dans les éléments. Et ce quelque chose ne peut pas être encore un élément, comme les sons de plusieurs lettres ne peuvent pas former

un mot par l'addition d'une nouvelle lettre. D'autre part, ce quelque chose ne peut pas consister simplement dans la combinaison des éléments; car alors l'être nouveau n'aurait aucune unité : il faut donc que ce soit la forme qui détermine l'essence, en informant la matière [1].

Tandis que Scot [2] s'appuie, pour résoudre la question que nous traitons, sur cette unité des formes et l'unité de l'être qui en découle, S. Thomas explique l'être potentiel, que conservent les éléments dans le corps mixte, au moyen des qualités ou des forces qui persévèrent en eux. Toutefois, comme ces qualités sont fondées sur l'essence qui est déterminée par la forme, ces deux explications ne s'excluent pas. Si par être potentiel nous entendons seulement la réceptivité (*potentia passiva*), le corps contient non-seulement l'être potentiel des éléments, mais encore l'être potentiel de tout ce qu'ils peuvent devenir. Cependant cette réceptivité même a des degrés, selon que la matière est plus ou moins préparée à recevoir une forme (n. 682); en outre, une chose n'est proprement dans une autre, quant à la puissance, que si cette autre chose contient en même temps le principe actif (*potentia activa*) par lequel elle peut naître, comme la semence, par exemple, contient non-seulement la matière du germe, mais encore la force plastique par laquelle ce germe se forme et se développe. Or les élé-

[1] *Metaph.*, lib. VII (al. VI), cap. ult.

[2] In omni genere est invenire medium ejusdem rationis cum extremis et medium dicitur componi ex extremis ut rubor ex albo et nigro, et ista compositio non est nisi convenientia naturalis medii cum extremis, quæ non est extremi ad extremum... et ideo sicut qualitates extremæ dicuntur manere vel habere esse in medio, et non dicitur, quod extremum sit in extremo; ita dico de forma mixti, quod in mixto dicuntur manere formæ substantiales elementorum, propter naturalem convenientiam, quæ est formæ mixti cum elementis, quæ non est unius elementi ad aliud. Item... dicuntur elementa virtualiter manere in mixto, sicut imperfecta et inferiora manent in superioribus, in quibus non manent, nisi virtualiter. (*Loc. cit.*)

ments ne deviennent une matière suffisamment préparée que si leurs diverses qualités s'atténuent mutuellement, jusqu'à un certain degré, dans la combinaison. Si ces proportions convenables sont détruites, le corps ne peut persévérer dans l'existence ; par conséquent, les qualités mêmes dont le conflit amène la dissolution des corps font également que leurs parties retrouvent, comme éléments, une existence séparée [1].

731. On a dit, en outre, que les atomistes, en s'appuyant sur les observations chimiques, expliquent la formation et la dissolution des corps de la manière la plus simple, tandis que la théorie ancienne est extrêmement compliquée. Cette dernière fait sans cesse naître et périr un grand nombre de formes diverses, procédé qui paraîtra d'autant plus embrouillé que les éléments n'entrent pas immédiatement dans la substance des corps plus parfaits, surtout des corps organiques, mais seulement par une transformation progressant peu à peu. Mais cette simplicité tant vantée de la théorie atomistique n'est ici, comme partout, que purement apparente. Rien de plus simple et de plus facile, as-

[1] Qualitates activæ et passivæ elementorum contrariæ sunt ad invicem et magis et minus recipiunt. Ex contrariis autem qualitatibus, quæ suscipiunt magis et minus, constitui potest media qualitas, quæ sapit utriusque extremi naturam, sicut pallidum inter album et nigrum. Sic igitur remissis excellentiis elementarium qualitatum, constituitur ex eis quædam qualitas media, quæ est propria qualitas corporis mixti, differens tamen in diversis secundum diversam mixtionis proportionem. Et hæc quidem qualitas est propria dispositio ad formam corporis mixti, sicut qualitas simplex ad formam corporis simplicis. Sicut igitur extrema inveniuntur in medio, quod participat naturam utriusque extremi, sic qualitates simplicium corporum inveniuntur in qualitate corporis mixti. Qualitas autem simplicis corporis est quid aliud a forma substantiali ipsius, agit tamen virtute formæ substantialis. (In lib. I, *de Generat*, loc. cit.)

In mixto manent formæ miscibilium secundum virtutem : virtus autem ad actum pertinet et ideo in mixto est, unde agatur ad generationem alterius miscibilium, secundum quod virtus unius miscibilium vincit proportionem, in qua salvatur forma mixti, unde corrupto mixto generatur corpus simplex. (*De nat. mat.*, c. 8.)

surément, que de dire : si telles ou telles matières se combinent en certaines proportions, il se forme des corps de telle ou telle espèce ; mais pour expliquer vraiment la naissance de ces corps, il faudrait faire comprendre comment la *simple combinaison* de telles matières peut faire naître des corps d'une espèce déterminée, c'est-à-dire des corps doués de qualités et de forces dont souvent nous ne trouvons, dans la nature des matières, aucune trace ni aucune analogie. Les atomistes doivent donc avoir recours à quelqu'une des théories qui supposent la transformation des forces ; or, pour peu qu'on connaisse ces théories, on ne contestera point qu'elles soient non moins compliquées qu'incertaines et obscures. Quelle supériorité ont-elles donc, sous le rapport de la simplicité, sur la théorie des formes qu'admettait Aristote ? La même observation s'applique à la transformation graduelle des matières et des substances. Dans la physique aristotélicienne, on distinguait, à cause de cette transformation, deux sortes de formes : les unes déterminent l'essence des choses qui existent dans la nature d'une manière permanente, comme les minéraux, les métaux, les plantes, les animaux ; les autres n'ont pas d'autre but que de former les divers degrés de transformation qui ont lieu soit dans la génération, soit dans la destruction ou la corruption des choses naturelles. Aussi ces dernières formes prennent-elles le nom de formes transitoires (*formæ transeuntes*) [1]. Or, si l'atomisme rejette ces formes, est-ce qu'il peut se dispenser pour cela d'expliquer cette transformation qui se fait peu à peu ? C'est là précisément qu'il rencontre les plus graves difficultés, et, pour en sortir, il se permet les conjectures les plus singulières et les plus arbitraires sur la manière dont les forces émanent les unes des autres.

Mais en considérant la chose de plus près, nous verrons

[1] Maurus, *Quæst.*, vol. III, q. 14.

que bien des partisans de l'atomisme trouvent, dans les tendances générales de leurs spéculations, un motif plus profond de combattre les formes aristotéliciennes. Les formes des choses naturelles sont, à la vérité, matérielles, en ce sens que leur existence et leurs opérations sont liées à la matière, de telle sorte que, sans être produites et sans exister précisément en vertu de combinaisons matérielles, elles ne peuvent pourtant ni naître ni exister sans ces combinaisons, et qu'elles disparaissent avec leur dissolution. Néanmoins, elles dominent sur la matière et lui confèrent sans cesse cette variété si grande de l'être et de la vie, dont elle possède en elle une certaine réceptivité, mais rien qu'une simple réceptivité. Sous ce rapport, elles sont, par conséquent, bien supérieures à la matière qui, sans elles, est destituée de toute force et même de toute actualité; elles sont l'élément actif et vital de la nature et le principe de tous les phénomènes dans lesquels elles imitent, dans une certaine mesure, la manière d'être et de vivre qui distingue les esprits. Ce que dit Schelling du mariage de l'idéal avec le réel dans tous les êtres de la nature, ne peut avoir quelque vérité que dans cette union des formes avec la matière. Or, parmi les partisans de l'atomisme, ou parmi ceux qui veulent, avec les atomistes, expliquer par la combinaison des matières tout ce qui existe et ce qui s'opère dans la nature, un grand nombre sont, sinon complétement matérialistes, du moins peu favorables aux doctrines du spiritualisme. Voilà pourquoi ils répugnent tant à admettre les formes substantielles. Aussi, dans l'explication des phénomènes de la nature, préfèrent-ils, à la théorie scolastique, toute autre théorie, si compliquée, si peu naturelle et si incertaine qu'elle puisse être. Ils craignent d'être forcés, après avoir reconnu, dans la nature, la supériorité de la vie sensible sur les phénomènes chimiques et mécaniques, de reconnaître aussi dans l'homme une vie vraiment spirituelle.

Cependant il est des savants qui, comme autrefois Gas-

sendi et Descartes, adoptent l'atomisme, sans admettre pourtant le matérialisme qu'au contraire ils détestent et combattent. Pourquoi donc sont-ils adversaires de la théorie aristotélicienne? C'est qu'ils ne peuvent se faire une idée de la matière qui, quoique indéterminée par elle-même, soit le support des formes, et qu'ils ne comprennent pas comment ces formes peuvent naître par l'action des forces naturelles. Aussi répètent-ils, avec une insistance très-grande, ce qu'autrefois redisait sans cesse l'école cartésienne, savoir, que la génération des formes supposerait dans la nature la puissance de *créer* ou de produire des choses de rien. Nous examinerons cette double difficulté dans le chapitre suivant.

Quoique nous ayons la confiance de pouvoir la résoudre, avec saint Thomas, d'une manière tout à fait satisfaisante, toutefois nous ne croyons pas que les arguments, dont nous venons d'exposer la nature, établissent la théorie de la matière et de la forme d'une manière absolument irréfragable. Cette théorie n'est pas tellement évidente qu'elle seule puisse être soutenue et que toute autre doive être rejetée comme une erreur manifeste. Nous laissons volontiers la solution d'une question si difficile à ceux qui joignent, à une plus grande pénétration dans les études métaphysiques, des connaissances plus vastes dans le domaine si étendu des sciences expérimentales. Une seule chose nous semble incontestable, c'est que, dans l'intérêt de la science, il faut soumettre de nouveau cette controverse à un examen sérieux. Si l'on a généralement abandonné et souvent tourné en ridicule l'ancienne doctrine, il est certain que jusqu'à présent on n'a pas établi une autre théorie qui n'offre pas au moins autant de difficultés et qui n'ait pas autant d'adversaires que d'adhérents.

CHAPITRE VI.

DE L'ACTIVITÉ DES SUBSTANCES CORPORELLES.

I.

De la spontanéité des substances corporelles.

732. La spontanéité ou l'activité spontanée est opposée à l'activité produite par une force étrangère; c'est donc une activité pour laquelle se trouve dans l'agent une faculté correspondante. Cependant cette spontanéité n'exclut pas toute influence étrangère, comme si l'être absolument indépendant dans ses actes pouvait seul agir d'une manière spontanée. Quoique toutes les créatures ne puissent ni persévérer dans l'existence sans que Dieu les conserve, ni se servir de leurs forces sans que Dieu concoure à leurs actes, quoique les diverses substances de la nature aient besoin, pour pouvoir agir, de l'influence des autres êtres, cela n'empêche pas qu'elles produisent leurs effets par des forces inhérentes à leur nature, et qu'elles ne soient pas mues, comme des machines, uniquement par des forces étrangères. Leur activité peut procéder d'elles-mêmes, et n'être pas simplement une activité contrainte ou imposée. — Selon la théorie des scolastiques, le principe de l'être, c'est-à-dire l'essence, est aussi, en chaque chose, le principe de l'activité, et sous ce rapport l'essence s'appelle *nature*. Quoique ce ne soit pas la forme, mais le corps, com-

posé de matière et de forme, qui opère, et quoique ce ne soit pas la matière, mais bien le corps tout entier qui subisse l'impression, néanmoins le corps possède la puissance de souffrir en vertu de la matière, et la puissance d'agir en vertu de la forme. Comme le corps possède son actualité, parce que la matière est déterminée en lui par la forme, il reçoit sa puissance d'agir par le même moyen; car l'actualité (*actu esse*) est le fondement de l'activité (*agere*) (n. 55). La forme (substantielle) n'est donc pas une force ou une puissance, mais dans son union avec la matière elle est le principe des puissances et des forces [1]. L'essence d'un corps, déterminée par la forme, ne peut, en effet, être sans certaines qualités dont les unes sont communes à tous les corps et dont les autres sont propres aux diverses espèces. En vertu de ces qualités, les substances corporelles sont capables, sous certaines conditions, d'influer sur d'autres pour les changer, et les substances vivantes peuvent influer aussi sur elles-mêmes de manière à se modifier. Outre les qualités qui découlent nécessairement de l'essence, les corps en possèdent d'autres qu'ils peuvent acquérir ou perdre, et, parmi ces dernières, quelques-unes les rendent également aptes à influer sur d'autres corps. C'est pourquoi on distingue les forces en essentielles et en accidentelles.

733. En une autre occasion, nous avons déjà parlé de l'erreur soutenue par certains philosophes qui, non contents de rejeter la manière dont la scolastique expliquait l'activité des substances naturelles, refusaient à la nature toute activité propre (n. 55). Il nous faut ici revenir sur

[1] Agere non est nisi rei per se subsistentis, et ideo neque materia agit neque forma, sed compositum : quod tamen non agit ratione materiæ, sed ratione formæ, quæ est actus et actionis principium. (S. Thomas, in lib. IV, dist. XII, q. 1, a. 1, sol. 1) — Cf. *Summ.*, p. I, q. 77, a. 1, ad 3.

Omnis potentia passiva et omnis passio est per materiam et omnis actio per formam. (*In* lib. I, *de generatione,* c. 8, lect. 20.)

cette question, aussi bien parce qu'elle est par elle-même assez importante pour mériter un examen sérieux, que parce que cette étude jettera de vives lumières sur les vrais rapports entre la philosophie naturelle qu'enseignaient les scolastiques et celle des écoles modernes, particulièrement de l'école cartésienne. Les philosophes dont nous parlons prétendent que Dieu seul est la cause efficiente de tous les changements qui ont lieu dans la nature, en sorte que celle-ci reste purement passive. De ce que les changements n'ont lieu que dans la proximité ou en présence de certaines choses, on ne peut pas conclure, disent-ils, que ces substances en soient la cause; mais il s'ensuit seulement que Dieu fait dépendre les effets qu'il produit de certaines conditions. — Si presque toujours l'erreur a sa source dans une fausse interprétation de la vérité ou dans son exagération, on peut dire, ce semble, qu'on s'est laissé entraîner dans celle-ci, parce qu'on ne se faisait pas une idée exacte de la manière dont Dieu est présent et opère en toutes choses. Pour prouver cette erreur, on s'appuyait, en effet, sur ce que rien ne peut se faire sans l'influence active de Dieu, cause suprême de tout ce qui est ou devient. Or, disait-on, si Dieu opère dans tous les changements que subissent les choses, il est inutile et même il répugne à l'idée que nous devons nous faire de la souveraine perfection de Dieu, d'admettre, en dehors de lui, d'autres causes efficientes, comme si sans elles l'opération divine ne suffisait pas.

Ni Albert le Grand [1], ni saint Thomas [2], en réfutant cette opinion, ne nomment les philosophes qui l'auraient défendue; toutefois le Docteur angélique parle d'une erreur, ayant quelque affinité avec elle, qui aurait été propagée parmi les Arabes par Avicebron. Ce dernier regardait les

[1] *Phys.*, lib. II, tr. 2, cap. 3.

[2] In lib. II, dist. I, q. 1, a. 4. — *Summ.*, p. I, q. 105, a. 5 et q. 115, a. 1. — *Contr. Gent.*, lib. III, c. 69.

corps comme tellement imparfaits par leur nature que l'activité ne pourrait pas se concilier avec l'imperfection de leur être. En vertu de leur quantité, disait-il, les corps sont des masses qui ne peuvent pas se compénétrer, ce qui, toutefois, semble nécessaire pour qu'ils puissent agir les uns sur les autres. Telle étant leur constitution essentielle, non-seulement les corps n'ont pas en eux-mêmes un principe d'action et de mouvement, mais cette constitution même est un obstacle insurmontable à toute activité et à tout mouvement. D'ailleurs, les choses passives doivent être inférieures aux substances actives; or aucune substance n'est, dans l'ordre des choses, placée à un degré plus infime que la substance corporelle. Et comme, pour cette raison même, les corps doivent former avec Dieu le contraste le plus complet, il faut que, comme Dieu est *acte pur*, les corps soient *passivité pure*. En se fondant sur ces considérations, Avicebron croyait qu'une substance spirituelle pénètre le monde corporel tout entier et produit tous les effets qu'on attribue d'ordinaire aux corps [1].

Parmi les scolastiques, cette opinion n'eut, que je sache, aucun représentant. La première erreur, qui attribue à Dieu seul toute l'activité de la nature, ne fut patronnée que par le nominaliste Biel [2]. Cependant l'école cartésienne a ressuscité cette erreur surannée, et jusqu'à nos jours elle a trouvé des partisans, surtout en France. Comme, selon le système de Descartes, la seule cause de tous les changements qui se constatent dans le monde des corps consiste dans le mouvement local, lequel n'est produit et conservé que par Dieu [3], on devait dire tout naturellement que Dieu est la cause unique et immédiate de tous les phénomènes naturels. Si un corps, dit ce philosophe, possède la faculté d'influer sur d'autres corps, elle consiste uniquement en ce

[1] *Contr. Gent.*, loc. cit.
[2] *In* lib. IV, dist. I, q. 1, a. 3.
[3] *Princ. phil.*, p. I, n. 23, 36.

qu'il tend toujours à persévérer dans l'état où il se trouve[1], par conséquent, s'il se meut, à conserver son mouvement, s'il est en repos, à garder le repos, s'il est uni avec d'autres corps, à résister à la séparation, etc. Descartes, non-seulement refusait à tous les corps sans exception un principe de vie, mais encore il niait au fond que les corps aient, au dedans d'eux-mêmes, aucune force pour influer activement sur d'autres. Car, d'après lui, s'ils produisent des changements en d'autres corps, c'est ou par le mouvement qui leur a été donné, ou en vertu de la résistance qu'ils opposent aux corps qui tendraient à les envahir. Or cette résistance n'est autre chose qu'une certaine tendance à conserver leur état, et Descartes avertit expressément de ne pas la regarder comme une répulsion, c'est-à-dire comme un mouvement produit dans le corps qui tend à occuper sa place. Cependant on ne peut pas dire pour cela qu'il ait nié absolument l'activité des substances naturelles; car il fait dépendre non-seulement l'espèce du mouvement, mais encore l'intensité de cette force qui tend à lui conserver son premier état, de la constitution du corps, c'est-à-dire, selon ses principes, de sa masse et de sa figure. Cela suppose, à la vérité, dans les corps une action et une passion réciproques dépendantes de la nature de chaque corps. Néanmoins, puisque, dans ce système, on fait consister la cause active de tous les changements dans le mouvement seul, et que ce mouvement est produit par Dieu, on ne peut nier que l'activité des corps, en tant que résidant en eux-mêmes ou en tant que fondée sur leur nature, se borne à modifier le mouvement produit par Dieu. Aussi Descartes lui-même appelle-t-il Dieu la *cause universelle* du mouvement et, par conséquent, de tout changement, tandis qu'il ne donne aux lois qui

[1] Diligenter advertendum est, in quo consistat vis cujusque corporis ad agendum in aliud vel ad actioni alterius resistendum ; nempe in hoc uno, quod unaquæque res tendat, in quantum in se est, ad permanendum in eodem statu, in quo est. (*Princ. phil.*, n. 43. Cf. 37.)

président à la nature que le nom de *causes particulières*[1].

734. C'est surtout par ses doctrines sur l'homme que Descartes semble avoir contribué le plus à faire revenir son école à l'opinion dont nous parlons ici, savoir, que Dieu seul est la cause efficiente de tous les changements qui se produisent dans le monde des corps. Bien qu'il n'ait pas nié lui-même l'action réciproque de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme, il avait pourtant établi, sur la nature du corps et de l'âme et sur leur union dans l'homme, des thèses qui semblaient rendre inexplicable cette action réciproque. Si Guélinx et Malebranche ont recours à la théorie des *causes occasionnelles*, c'est principalement pour expliquer par elles les phénomènes de la vie humaine. Sans doute, lorsque le corps éprouve des impressions, l'âme a des sensations et des perceptions, et le corps est mis en mouvement selon la volonté de l'âme ; toutefois ces phénomènes ne supposent ni que le corps agisse sur l'âme ni que l'âme influe sur le corps, mais il faut les attribuer uniquement à la volonté divine, cause efficiente de tout.—Quand le corps éprouve des impressions, Dieu produit dans l'âme des impressions correspondantes, et, quand l'âme veut que le corps se meuve, c'est Dieu qui exécute

[1] Motus natura animadversa considerare oportet ejus causam eamque duplicem : primo scilicet universalem et primariam, quæ est causa generalis omnium motuum, qui sunt in mundo; ac deinde particularem, a qua fit, ut singulæ materiæ partes motus, quos prius non habuerunt, acquirant. Et generalem, quod attinet, manifestum mihi videtur, illam non aliam esse quam Deum ipsum, qui materiam simul cum motu et quiete in principio creavit, jamque per solum suum concursum ordinarium tantundem motus et quietis in ea tota, quantum posuit, conservat.

Atque ex hac eadem immobilitate Dei regulæ quædam sive leges naturæ cognosci possunt, quæ sunt causæ secundariæ ac particulares diversorum motuum, quos in singulis corporibus advertimus. Harum prima est, unamquamque rem, quatenus est simplex et indivisa, manere, quantum in se est, in eodem semper statu, nec unquam mutari nisi a causis externis. (*Princ. phil.*, p. II, n. 36, 37.)

cette volonté [1]. D'ailleurs, nous savons déjà que, selon Malebranche, les connaissances et les volitions, en tant qu'elles sont des actes, ne sont pas l'effet de forces que l'âme posséderait au dedans d'elle-même, mais qu'elles sont uniquement produites en nous par Dieu (nos 21, 393). Enfin, pour ce qui est en particulier des corps, Malebranche va jusqu'à refuser d'admettre en eux même cette force de résistance, la seule que Descartes ait encore reconnue dans les corps, parce qu'il la regardait comme la première loi de la nature. Le corps, dit Malebranche, n'a ni la force de conserver le mouvement qui lui a été imprimé (s'il se meut, c'est parce que Dieu le veut, et il ne garde le mouvement que si Dieu le veut), ni de se maintenir dans l'état de repos et de résister aux influences du dehors. Car le repos, selon Malebranche, n'étant que la privation de mouvement, n'exige pas une force intrinsèque, comme Descartes l'avait admis à tort ; du reste, s'il y avait dans les corps une telle force de résistance, il faudrait la réduire à la volonté de Dieu, absolument comme la force de se mouvoir [2]. Il ne peut y avoir, en effet, dans les créatures aucune force de rien produire ou de rien opérer, mais Dieu seul est la cause de tout ce qui existe et se fait, comme de tous les changements qui ont lieu dans les choses de ce monde. Tout ce qu'on appelle forces de la nature n'est autre chose que la volonté divine opérant toujours et partout. On peut sans doute appeler les substances finies causes de ce qui semble se faire par elles, cependant elles ne sont pas des causes *efficientes*, mais seulement des causes *occasionnelles* [3].

Cette doctrine, disions-nous, s'est maintenue jusqu'à nos jours ; car il est encore des philosophes qui prétendent qu'on ne trouve dans la nature que de simples *effets*, sans

[1] *Recherche de la vérité*, liv. VI, p. 3, ch. 3.
[2] *Ibid.*, lib. VI, p. 3, ch. 9.
[3] *Ibid.*, lib. VI, p. 3, ch. 3. — *Éclairc.*, 15.

qu'il y ait pour cela des *forces* inhérentes aux substances naturelles. Tout se réduirait à des *lois* générales d'après lesquelles auraient lieu, sous certaines conditions, des effets déterminés. Or, si l'on ne veut pas se contenter de paroles vides de sens, il faut pourtant reconnaître que ces lois mêmes contiennent aussi la cause des effets, puisque, d'après cette opinion, cette cause ne se trouve pas dans les choses mêmes. Dès lors, que peuvent être ces lois, si ce n'est une puissance qui domine toute la nature? Au reste, comment devons-nous concevoir cette puissance dans ses rapports avec la nature? Si elle appartient à la nature, ce ne peut être que comme une sorte d'âme de la nature ; si elle n'appartient pas à la nature, on doit la confondre avec la volonté même de Dieu. De fait, c'est dans ce dernier sens que l'expliquent certains physiciens modernes qui, en professant cette opinion, ne craignent pas de faire mention du Créateur dans l'étude de la création. D'après eux, toutes les forces et toutes les lois de la nature ne sont autre chose que la volonté même de Dieu agissant dans toutes les substances naturelles.

735. Il faut remarquer ici que Malebranche, le principal représentant de cette opinion dans les temps modernes, s'accorde, jusque dans les preuves sur lesquelles il s'appuie, avec les philosophes que combattaient Albert le Grand et saint Thomas. Dieu seul, disait-il, peut être cause efficiente, parce qu'une telle cause produit une réalité qui n'existait pas, et qu'ainsi tout *acte* implique toujours une certaine espèce de *création*. Or la création convient exclusivement à Dieu. Par conséquent, en attribuant aux êtres de la nature, par les formes substantielles et les qualités réelles, la faculté de produire, en eux-mêmes ou en d'autres, diverses perfections ou même des choses de même nature, les scolastiques en faisaient, comme les païens, des divinités que nous devrions craindre et honorer. Et l'on n'échappe pas à cette conséquence, en disant qu'on

n'attribue, aux substances naturelles, cette faculté d'agir qu'avec dépendance de Dieu ; car, si on ne leur confère ainsi qu'une divinité de second ordre (comme du reste les païens eux-mêmes distinguaient entre le Dieu suprême et les dieux secondaires), ils ne cessent pas pour cela d'être des divinités, puisqu'elles participent à la puissance créatrice de Dieu. — Au temps de saint Thomas, on parlait de la même manière et l'on cherchait à prouver ce principe : toute opération suppose la puissance créatrice, en s'appuyant sur la théorie même de la matière et de la forme. L'activité de la nature, disait-on, ou bien engendre des substances nouvelles ou du moins elle produit des changements dans les choses qui existent déjà : dans le premier cas doivent naître des formes substantielles, dans le second des formes accidentelles. Or, bien que les formes soient engendrées dans la matière, elles ne sont pas pour cela extraites de la matière ; par conséquent, elles ne peuvent naître que par une production du néant, c'est-à-dire, par une création proprement dite [1].

736. Les scolastiques, au contraire, attribuaient, avec Aristote, à toutes les substances naturelles, même aux éléments, non-seulement l'activité en général, mais encore une activité ininterrompue. Comme les corps célestes incorruptibles se meuvent sans cesse, de même les corps qui changent sur la terre sont continuellement actifs, parce que chacun possède au dedans de lui-même, par sa forme substantielle, un principe de l'activité qui lui convient. Donc,

[1] Hunc errorem rationibus confirmare conati sunt, ostendentes nullam formam neque substantialem neque accidentalem nisi per viam creationis produci in esse : non enim possunt formæ et accidentia fieri ex materia, cum non habeant materiam partem sui, unde si fiant, oportet quod fiant ex nihilo, quod est creari : et quia creari solius Dei actio est, sequi videtur, quod solus Deus tam formas substantiales quam accidentales in natura producat (*Contr. Gent.*, lib. III, c. 69.) — Cf. in lib. II, dist. I, q. 1, a. 4.

on trouve une activité propre et permanente, non-seulement dans le feu, mais encore dans la terre [1].

Pour réfuter l'opinion contraire, il suffit, surtout quand il s'agit de Guélinx et de Malebranche qui refusent toute activité propre aux esprits comme aux corps, d'invoquer le témoignage de la conscience. Nous distinguons, en effet, par elle très-clairement et très-nettement les impressions que nous subissons d'avec les effets que nous produisons au-dedans de nous-mêmes. Il est clair que, si le témoignage de la conscience nous trompait sur ce point, nous devrions regarder aussi comme trompeur celui qui nous atteste la liberté de nos volitions et de nos actes. Nous serions ainsi entraînés dans le scepticisme le plus extravagant et le plus pernicieux. — En outre, les scolastiques font ressortir que cette opinion, si on la restreint aux corps, rend impossible toute science de la nature; car nous ne pouvons connaître l'essence des choses au moyen des phénomènes qu'en déterminant leurs propriétés d'après les forces qui se manifestent dans ces phénomènes. Si donc ceux-ci ne sont pas les effets de forces inhérentes aux choses mêmes, mais qu'ils soient produits en elles par une puissance étrangère, nous ne pouvons plus savoir par eux quelle est la nature d'un être. Toutes nos connaissances sur la nature se bornent alors aux phénomènes; s'il peut encore être question d'histoire naturelle, la science proprement dite de la nature ne peut plus exister [2].

[1] Διὸ ἀεὶ ἐνεργεῖ ὁ ἥλιος καὶ ἄστρα καὶ ὅλος ὁ οὐρανός·... Μιμεῖται δὲ τὰ ἄφθαρτα καὶ τὰ ἐν μεταβολῇ ὄντα, οἷον γῆ καὶ πῦρ. Καὶ γὰρ ταῦτα ἀεὶ ἐνεργεῖ· καθ' αὑτὰ γὰρ καὶ ἐν αὑτοῖς ἔχει τὴν κίνησιν. (*Metaph.*, lib. IX (al. VIII), c. 8.)

[2] Si effectus non producuntur ex actione rerum creatarum, sed solum ex actione Dei, impossibile est, quod per effectus manifestetur virtus alicujus causæ creatæ : non enim effectus ostendit virtutem causæ nisi ratione actionis, quæ a virtute procedens ad effectum terminatur. Natura autem causæ non cognoscitur per effectum, nisi

Il y a plus. Tout l'ordre qui dans la nature nous apparaît d'autant plus admirable que nous l'étudions avec plus de soin dans les êtres particuliers comme dans l'ensemble de l'univers, n'aurait plus, dans cette hypothèse, aucun but, si ce n'est peut-être celui de nous induire constamment en erreur. Les diverses substances produisent des effets différents, et ces effets sont en harmonie parfaite avec tout ce que nous observons d'ailleurs en eux. Ils dépendent, en outre, de certaines conditions intrinsèques et extrinsèques; car ils présupposent dans les choses mêmes certains états, notamment dans les substances vivantes le développement et l'intégrité des organes. Que d'influences favorables du dehors sont requises, en outre, pour que les plantes puissent prospérer et porter des fruits, pour que les animaux puissent faire usage de leurs sens, se nourrir et se propager! En général, sur quoi est fondé l'ordre qui fait la perfection et la beauté de la nature, si ce n'est sur ce que les diverses substances naturelles influent les unes sur les autres et servent les unes aux autres? Tout cela est parfaitement convenable et disposé avec une sagesse infinie, si dans les choses opèrent des forces correspondantes à la nature de chacune; mais toutes ces dispositions seraient absolument inutiles, si tous les effets et tous les phénomènes de la nature se produisaient par la volonté toute-puissante de Dieu sans aucun concours actif de la part des créatures. On s'est donc trompé gravement, quand on a cru devoir soutenir cette opinion pour l'honneur du Créateur; car les considérations précédentes font voir qu'une telle hypothèse répugne complétement à la sagesse avec

in quantum per ipsum cognoscitur virtus, quæ naturam consequitur. Si igitur res creatæ non habent actiones ad producendum effectum, sequitur, quod nunquam natura alicujus rei creatæ poterit cognosci per effectum; et sic subtrahitur nobis omnis cognitio scientiæ naturalis, in qua præcipue demonstrationes per effectum sequuntur. (*Contr. Gent.*, loc. cit., n. 7.)

laquelle Dieu a tout ordonné [1]. — C'était donc une idée singulière, de croire qu'on compromettrait la grandeur de Dieu, si l'on n'attribuait pas à son opération seule tout ce qui se fait dans le monde, pour regarder les créatures comme capables de quelque chose, en vertu des forces que Dieu leur donne et leur conserve, et avec son concours. Certes, saint Thomas dit, avec raison, contre une telle thèse que la toute-puissance de Dieu, comme sa bonté qui l'a porté à créer, se manifeste, au contraire, bien plus s'il donne aux créatures non-seulement l'existence, mais encore la faculté d'opérer et de ressembler ainsi à Dieu même, cause première et source suprême de tout bien (n. 55) [2].

737. On n'est pas mieux fondé en raison, lorsqu'on veut appuyer cette thèse sur l'imperfection des corps. Car on ne peut en conclure qu'une seule chose, c'est que les corps doivent avoir une activité correspondante à leur nature imparfaite, mais il ne s'ensuit nullement qu'ils soient destitués de toute activité. D'abord, pour ce qui est de la quantité, elle empêche sans doute l'activité qui exigerait une certaine compénétration des substances ; mais c'est à tort qu'on déclare impossible, sans cette compénétration, toute influence d'une substance sur une autre ; car il suffit que le corps soit en contact avec celui sur lequel il doit influer immédiatement. Quoique la quantité ne soit pas du nombre des propriétés par lesquelles les corps agissent les uns sur les autres, puisque par elle-même elle implique seulement la force de résister à un corps qui voudrait prendre sa place, toutefois, non-seulement elle n'empêche pas que ces sortes de propriétés se trouvent avec elle dans le corps, mais encore quelques-unes d'entre elles, par exemple la pesanteur et le mouvement qui en résulte, doivent s'accroître dans les mêmes proportions que la quan-

[1] *Contr. Gent.*, loc. cit., n. 1, 2, 6. — Cf. Suarez, *Metaph.*, disp. XVIII, sect. 1.
[2] *Contr. Gent.*, loc. cit., n. 3, 4, 5.

tité [1]. — Ensuite, il est vrai que les corps, pris dans leur ensemble, sont ce qu'il y a de moins parfait dans l'ordre des substances, en sorte qu'on ne peut concevoir des substances d'un ordre inférieur sur lesquels ils influeraient de manière à les perfectionner; mais cela n'exclut pas que les corps puissent influer les uns sur les autres. Car il suffit pour cela qu'il y ait dans les uns des forces et dans les autres une passivité ou réceptivité correspondante. Il n'est même pas nécessaire que le corps actif appartienne à une espèce plus haute que celui qui subit son action; il suffit que l'un manque de ce que l'autre est capable de produire [2]. — Il est vrai, également, que les substances corporelles forment, parmi toutes les choses qui existent, le plus grand contraste avec la substance divine, mais non qu'elles forment avec elle un contraste complet sous tous rapports. Ce contraste complet ne se trouve que dans le néant. Comme les substances corporelles, bien qu'elles soient très-imparfaites, existent véritablement, elles ont aussi avec Dieu une certaine ressemblance. On ne peut donc pas conclure, de ce que Dieu est acte pur, que les corps doivent être passivité pure. Cela est vrai de la matière considérée sans la forme : elle n'a aucune puissance active, mais c'est parce que sans la forme elle n'a ni ne peut avoir aucune existence. De même donc qu'elle a l'actualité par son union avec la forme, c'est-à-dire comme corps, de même elle possède, avec cette forme et par cette forme, une véritable puissance d'opérer [3]. Nous sommes ici

[1] *Contr. Gent.*, loc. cit. — Suarez, *Metaph.*, loc. cit.

[2] Tota natura corporalis simul accepta non habet aliquam inferiorem naturam infra se, in quam agat, sicut natura spiritualis in corporalem et natura increata in creatam; sed tamen unum corpus est infra alteram, in quantum est in potentia ad id, quod habet aliud in actu. (*Summ.*, p. 1, q. 115, a. 1.)— Cf. *Contr. Gent.*, loc. cit.

[3] Corpus non est id, quod maxime distat a Deo : participat enim aliquid de similitudine divini esse secundum formam, quam habet : sed id, quod maxime distat a Deo est materia prima, quæ nullo modo

amenés à l'argument *à priori* que les scolastiques faisaient valoir en faveur de leur thèse et qui mérite une attention spéciale. L'être ou l'actualité est tellement la base de l'opération que l'actualité d'une chose exige l'opération comme sa perfection naturelle ou comme son complément. Tout être ne tend à la fin extrinsèque pour laquelle il existe et ne parvient à sa fin intrinsèque, au bien-être ou à la béatitude, que par le développement complet de l'activité qui correspond à sa nature [1]. Or, comme tout être est destiné à parvenir à la perfection qui lui convient, nous devons aussi admettre, dans toutes les choses qui ont un être propre, l'aptitude à une activité propre. Lorsqu'on refuse à la nature toute activité inhérente à elle-même, on est entraîné comme nécessairement à lui refuser aussi toute actualité propre [2].

est agens, cum sit in potentia tantum. (*Summ.*, p. I, q. 115, a. 1, ad 4.) — Cf. *Contr. Gent.*, loc. cit.

[1] Omnes res creatæ viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur, cum omnis res sit propter suam operationem. Semper enim imperfectius est propter perfectius. Sicut igitur materia est propter formam; ita forma, quæ est actus primus, est propter suam operationem, quæ est actus secundus : et sic operatio est finis rei creatæ. (*Summ.*, p. I, q. 105, a. 5.)

Facere actu consequitur ad hoc, quod est esse actu, ut patet in Deo : ipse enim est actus purus et est prima causa essendi omnibus. Si igitur communicavit aliis similitudinem suam quantum ad esse, in quantum res in esse produxit ; consequens est, quod communicavit eis similitudinem, quantum ad agere, ut etiam res creatæ habeant proprias actiones. (*Contr. Gent.*, loc. cit., n. 3.)

[2] C'était un principe universellement admis dans l'école péripatéticienne, comme le montre ce qui suit. Pour réfuter ceux qui prétendaient qu'il n'y a dans toute la nature qu'un seul principe actif, Averrhoès faisait valoir le même argument, en disant que, si les choses n'avaient aucune activité propre, elles n'auraient non plus aucun être propre : « Cum entia non habebunt actiones proprias, non habebunt proprias essentias. » (*In Metaph.*, lib. IX (al. VIII), com. 7.) Scot demande donc si cette objection peut être faite contre la vérité qu'enseignent les théologiens, savoir, que Dieu peut produire immédiatement par lui-même tous les effets que produisent les causes créées. Et il répond que, par une telle opération immédiate, Dieu empêche seulement l'*acte* des créatures, mais non la puissance d'agir qui

Il faut alors concevoir celui qui opérerait tout dans la nature comme étant à son égard ce que la forme est à la matière.

Il nous resterait encore à examiner l'objection qu'on regarde comme la plus sérieuse, savoir, que toute activité qui produit quelque chose est une activité essentiellement créatrice, qui ne peut donc être attribuée qu'à Dieu. Mais, comme on fait cette objection principalement pour montrer l'impossibilité de l'activité génératrice des créatures, nous en remettons l'examen au paragraphe suivant.

II.

De la génération des substances naturelles.

738. Que dans la nature les êtres les plus variés naissent à tout instant et périssent bientôt, sans que la force qui les produit s'épuise, voilà un des grands faits dont la philosophie cherche l'explication complète. Or, si l'on peut prouver, d'une part, au moyen d'arguments plausibles que de simples combinaisons de la matière, sans principes qui l'informent, ne suffisent pour expliquer ce fait, on trouve pourtant, d'autre part, de grandes difficultés, quand il

est fondée sur leur essence. On doit donc, pour expliquer la sentence d'Averrhoès, recourir à une distinction. « Debet intelligi in antecedente : non habebunt actiones proprias nec actualiter nec aptitudinaliter nec virtualiter; — et bene sequitur, quod non habebunt proprias essentias : quia quodlibet activum per propriam formam et virtutem habet virtualiter suam actionem, etiam quando non actualiter producit... Licet enim (Deus) posset agere omnia et sic agendo entitates quidem rerum non destrueret, sed eas quasi otiosas et vanas relinqueret : maluit tamen eis, sicut entitatem sic et virtutem activam et propriam tribuere actionem : non enim universaliter perfectionem rebus subtraxit, cujus sunt capaces. » (*Quodl.*, VII, § *Sed licet hæc conclusio.*)

s'agit de montrer d'où viennent, dans les substances nouvellement formées, ces formes substantielles qu'admet la physique aristotélicienne. Aussi étaient-ce tout particulièrement ces difficultés que les atomistes plus récents faisaient valoir contre la scolastique. — Cependant, toutes les objections qu'ils ont cru faire à l'ancienne école se réduisent à une seule, savoir qu'elle attribuait à la nature la puissance de créer. Il résulte, en effet, de la définition même qu'on donne de la matière et de la forme que la forme substantielle ne peut être formée de la matière, en sorte qu'elle serait elle-même composée de matière. D'autre part, les scolastiques avouaient eux-mêmes que la matière ne contient pas en germe les formes qui naissent d'elle. Il faut donc, ainsi concluait-on, que ces formes soient produites de rien, c'est-à-dire qu'elles soient *créées*. — Les philosophes qui soutenaient, avec Malebranche, la théorie des causes occasionnelles, devaient faire aux scolastiques cette objection avec plus d'insistance. Car si l'on regardait le mouvement même, en vertu duquel les matières sont unies, et toute activité, que révèlent les matières combinées dans les diverses substances, comme un effet de la puissance créatrice, à combien plus forte raison ne devait-on pas accuser la scolastique de diviniser la nature, en lui attribuant la puissance d'engendrer des substances nouvelles !

739. Pour apprécier cette accusation à sa juste valeur, et pour nous former, en général, un jugement sur la doctrine de l'antiquité, nous devons examiner d'abord comment la scolastique définissait la *génération*. Elle partait, avec Aristote, du concept de *changement* ou d'*altération*. L'altération, comme l'indique l'étymologie du mot, a lieu lorsqu'une chose devient *autre* qu'elle n'était auparavant, lorsque, en d'autres termes, elle reçoit ou perd une détermination, c'est-à-dire quelque chose qui la perfectionne sous quelque rapport, par exemple, lorsque l'atmosphère

s'éclaire ou s'obscurcit, ou que le gaz est enflammé ou éteint. Comme tout changement implique, par conséquent, le passage d'un état à un autre, ou d'une manière d'être à une autre, nous devons distinguer, outre ces deux états, ce qui passe comme étant le *sujet* du changement. Or, dans un changement, nous pouvons comparer ou le sujet avec les diverses déterminations qu'il reçoit ou qu'il perd, par exemple, l'air lumineux et l'air obscur, ou seulement les déterminations, l'obscurité et la clarté. Voilà le fondement de la distinction que nous mettons entre la transformation (*conversio*), la génération (*generatio*) et la destruction (*corruptio*). L'atmosphère, étant obscur, se transforme et devient lumineuse, lorsque la lumière est engendrée en elle, et l'atmosphère qui était éclairée redevient obscure, lorsque la lumière cesse de briller en elle. La génération constitue donc une transition du non-être à l'être, la destruction consiste dans le passage de l'être au non-être, et la transformation a lieu, lorsque le sujet passe d'une manière d'être à une autre.

Mais il faut avant tout distinguer ici le changement substantiel d'avec celui qui n'est qu'accidentel. Ce qui change acquiert ou perd une détermination, une perfection. Dans l'exemple qui nous a servi jusqu'à présent pour expliquer la notion du changement, la chose qui change, l'atmosphère, peut exister sans les déterminations dont il s'agit. Si, au contraire, la détermination est telle qu'une chose ne puisse exister sans elle, comme la plante, par exemple, ne peut se concevoir sans vie organique, il faut que la chose commence seulement à exister en vertu du changement ou que par lui elle cesse d'être. C'est alors seulement que le changement est *substantiel*. Ce qu'il engendre ou ce qu'il détruit, c'est la *substance*. Voilà pourquoi il faut que dans un tel changement le sujet qui passe d'une manière d'être à une autre ne puisse pas exister sans la détermination qu'il reçoit ou qu'il perd, ou qu'il ne puisse pas exister par lui-

même. Or, que peut être un tel sujet, si ce n'est la matière première qui par elle-même est purement potentielle ? La différence consiste donc en ce que le changement *substantiel* a pour sujet la *matière première*, tandis que dans le changement *accidentel* le sujet est une *substance*. De là découle, en outre, qu'aucune substance ne peut être engendrée sans qu'une autre cesse d'exister, et qu'aucune substance ne peut être détruite sans qu'une autre naisse. Lorsque la plante se forme, la semence se corrompt, et, lorsque la plante est détruite par le feu, elle devient cendre. La raison en est que le sujet de ce changement, la matière première, ne peut exister sans une détermination ou une forme. Il en est tout autrement du changement accidentel. Comme le sujet de ce changement peut exister sans la détermination qu'il reçoit ou qu'il perd, il n'est pas nécessaire, pour qu'un nouvel état soit produit en lui, qu'un autre cesse d'exister, ni, pour le priver d'une perfection, qu'une autre la remplace. L'état qui précède ou succède dans l'atmosphère à la lumière, l'obscurité, n'est autre chose que l'absence ou la privation de la clarté.

Toutefois, pour prévenir tout malentendu, nous devons faire observer de nouveau que, dans le changement substantiel même, il ne s'agit jamais que de l'être déterminant. Assurément, toute la masse dont germe la plante cesse d'être semence et commence à être plante ; mais précisément parce que le changement substantiel n'est jamais qu'un changement, on ne peut le concevoir que comme une modification qui survient dans l'espèce de l'être en vertu d'une nouvelle détermination ou d'une nouvelle différence spécifique. C'est parce que l'être de la plante naissante est substantiel qu'il détermine tout ce qui émane de la semence et tout ce qui passe dans la plante par le moyen de l'alimentation, pour conférer à tout les propriétés qui sont essentielles à la plante. La génération et la corruption substantielles pénètrent donc, comme s'expriment les scolas-

tiques, jusqu'à la matière première, en ce sens qu'elles donnent à tout ce qui est dans la chose une autre nature.

740. Avec ces notions, il est facile d'expliquer nettement la différence entre la *génération* et la *création*. On ne peut nier que toute génération ne fasse commencer quelque chose qui n'existait pas auparavant, bien qu'il faille entendre cette assertion différemment, selon qu'il s'agit de la génération d'accidents ou de la génération de substances. Comme l'accident n'*existe* pas par lui-même, mais seulement avec dépendance de la substance, la naissance (le devenir) ne lui convient également qu'avec la même dépendance. Et de même que ce n'est pas précisément l'accident, mais plutôt la substance comme subsistant déjà dans son être propre, qui est par l'accident quelque chose de distinct de son essence (n. 91) ; de même, par la génération d'un accident, ce n'est pas précisément cet accident qui *devient* quelque chose, mais plutôt la substance, c'est-à-dire que la substance reçoit, en dehors de sa détermination essentielle, une autre détermination, soit un autre état, soit une qualité accidentelle. Au contraire, lorsque c'est une substance qui est engendrée, il se forme quelque chose de subsistant, une chose, par conséquent, à laquelle le devenir convient simplement comme l'être. Il est donc vrai que telle plante, tel animal, n'existaient pas avant d'être engendrés ; leur génération introduit ainsi dans la nature un nouvel être et une nouvelle essence. Néanmoins, comme nous l'avons dit plus haut, on ne peut affirmer, en parlant de ces substances nouvellement engendrées, que rien de ce qui les constitue actuellement n'ait existé avant qu'elles ne fussent engendrées (n. 680). La génération est sans doute une transition du non-être à l'être, mais en ce sens seulement qu'elle suppose la *non-existence de ce qui est engendré*, ou, pour parler avec plus de précision, elle part, non de ce *qui n'est point* ou du *néant*, mais d'une réalité qui *n'est pas ce qui est engendré*. Engendrer

un lion, c'est le produire de quelque chose qui n'est pas lion, et non le produire de ce qui n'est d'aucune manière. C'est pourquoi il y a, en toute génération, transformation d'une substance en une autre. La génération suppose même, non une substance quelconque, mais une substance qui, étant une matière préparée, non-seulement soit apte à recevoir, mais encore exige la forme de ce qui doit être engendré.

Il en est tout autrement de la création. Par elle l'essence tout entière est produite; aussi disons-nous, en parlant des choses créées, avec une pleine vérité, que rien de ce qui les compose n'était avant qu'elles fussent créées. La création part donc de ce qui simplement n'était pas, c'est-à-dire du néant, ou mieux elle n'a, à parler strictement, aucun point de départ. Si l'on parle ici d'un point de départ, c'est que l'on compare la création à la génération. On veut exprimer, par cette comparaison, que la création proprement dite ne doit présupposer rien dont les choses créées soient faites. Et comme on ne trouve pas en elle un *sujet* qui ait été auparavant telle chose, pour être plus tard telle autre chose, on ne peut l'appeler ni une transformation ni un changement, si ce n'est dans un sens tout à fait impropre, ou parce qu'on peut dire que la chose créée, n'étant auparavant d'aucune manière, est à présent [1].

Enfin, il faut encore remarquer, sur la manière de s'exprimer, que le mot génération désigne la production de

[1] Creatio non est mutatio, nisi secundum modum intelligendi tantum. Nam de ratione mutationis est, quod aliquid idem se habeat aliter nunc et prius. Nam quandoque est idem ens actualiter se habens nunc et prius, sicut in motibus secundum quantitatem et qualitatem; quandoque vero est idem ens in potentia tantum, sicut in mutatione secundum substantiam, cujus est subjectum materia. Sed in creatione, per quam producitur tota substantia rerum, non potest accipi aliquid idem aliter se habens nunc et prius, nisi secundum intellectum tantum, sicut si intelligatur aliqua res prius non fuisse totaliter et postea esse. (S. Thom., *Summ.*, p. I, q. 45, a. 2, ad 2.) — Cf. *De pot.*, q. 3, a. 2, per totum.

substances, spécialement de substances vivantes. Cependant la philosophie et même le langage vulgaire ont étendu sa signification à l'origine de substances inorganiques et même à la production de divers états et d'autres accidents. Néanmoins, dans les sciences naturelles modernes, on maintient plus généralement la signification propre et stricte du mot. De même, les philosophes ne se servent d'ordinaire du mot de *transformation* qu'en parlant de substances, et ils opposent la transformation au simple *changement* par lequel ils entendent ce qui ne fait naître ou périr que des déterminations accidentelles. Dans la question que nous allons traiter, savoir, si les substances naturelles ont la puissance d'engendrer, il s'agit avant tout et principalement de la génération de substances.

741. Quoique, depuis que la philosophie socratique était devenue prédominante, la théorie de la matière et de la forme, comme des parties essentielles de tous les corps, eût été généralement admise, on avait pourtant recours, dans les écoles philosophiques, à divers moyens pour triompher des grandes difficultés qu'offre la question relative à la génération. Nous avons déjà montré quelle est, sous ce rapport, la principale difficulté. Il s'agit d'expliquer comment, en vertu des forces de la nature, peuvent naître ou périr des substances, sans que la nature possède la puissance de créer ou d'anéantir. Les atomistes, expliquant l'origine de toutes les substances corporelles uniquement par la combinaison variée d'atomes substantiels, niaient le fait même de la génération (n° 726.) On peut dire également que si les autres systèmes, combattus par les scolastiques, ne refusaient pas d'admettre la génération, c'est-à-dire la production de nouvelles substances, ils amoindrissent tellement la part qu'aurait à cette production la nature même, qu'ils n'attribuent à celle-ci aucune vertu génératrice proprement dite.

Pour qu'un corps naisse d'un autre, il faut qu'il y ait

dans la matière qui passe de l'un dans l'autre une certaine réceptivité (*potentia passiva*) pour une autre forme substantielle, et qu'il y ait une force conférant à la matière cette forme. Aussi certains scolastiques plus anciens parlent-ils d'une opinion d'après laquelle la matière non-seulement serait apte à recevoir de nouvelles formes, mais déjà contiendrait ces formes, bien que d'une manière latente. La force génératrice de la nature se bornerait alors à développer la forme préexistante. Or, de quelle matière parle-t-on dans cette opinion? Est-ce de celle qui est apte à recevoir immédiatement la forme, telle que la semence dont germe la plante? Mais alors la difficulté n'est pas résolue; car il s'agit de savoir d'où vient, dans la semence, cette forme déjà réelle, mais non développée, de la plante. Si l'on ne veut admettre nulle part des formes qui n'aient pas existé auparavant, il faut reculer jusqu'à la matière élémentaire et supposer que la matière indéterminée par elle-même, dès qu'elle commence à exister sous une forme quelconque, possède en même temps, d'une manière implicite et latente, toutes les autres formes qu'elle peut recevoir dans la suite, supposition qui conduit à la thèse absurde que soutenait Anaxagore, savoir, qu'aucune chose n'est simplement de telle ou de telle nature, par exemple, de la terre ou de l'eau, mais que chacune est en même temps tout le reste. Sans doute, on a voulu, dans la philosophie naturelle moderne, prêter à cette assertion une grande profondeur, en concevant le *substratum* de toutes choses comme une réalité indéterminée qui ne serait rien et en même temps serait tout, parce qu'elle impliquerait la puissance de se déterminer à tout devenir. Les générations de la nature se confondraient ainsi avec ce procédé par lequel l'Absolu s'extériore éternellement pour se recueillir de même. Or nous avons déjà vu, dans la première dissertation, ce qu'il faut penser, d'après les principes de la scolastique, de cette

hypothèse d'un Absolu indéterminé, ayant la puissance de se déterminer lui-même.

Si la théorie, dont nous venons de parler, fait consister la génération dans le développement de ce qui existe déjà en germe, d'autres philosophes n'attribuaient aux forces de la nature aucune autre vertu que de *préparer* la matière à recevoir la forme, en sorte que, si certaines formes naissent dans la matière préparée et si des substances nouvelles reçoivent l'existence, on doit, selon eux, l'expliquer par l'opération d'un être supérieur au monde des corps. D'après les platoniciens, ce sont les *idées* ou les essences génériques matérielles qui exercent une certaine influence sur la matière dont se composent les êtres de la nature, la rendant semblable à elles-mêmes et engendrant ainsi dans cette matière les diverses formes. Cette théorie a été également ressuscitée dans la philosophie moderne, et nous avons déjà parlé, en une autre occasion (nº 217.), d'une singulière transformation qu'on lui a fait subir. — Avicenne et d'autres philosophes arabes attribuaient la génération des formes dans la matière, préparée par la nature, au même Ange qu'ils supposaient avoir créé le monde des corps. Et saint Thomas parle de certains philosophes de son temps qui auraient embrassé cette opinion au moins en ce sens qu'ils attribuaient la génération des formes, non à la nature, mais au créateur, entendant, toutefois, par là Dieu, le seul vrai créateur. En effet, tous les théologiens admettaient comme une vérité absolument incontestable que Dieu seul a la puissance de créer; par conséquent, ceux qui parmi les théologiens ne croyaient pas pouvoir expliquer la génération des formes sans une création véritable et proprement dite, en attribuaient la production, non à un Ange, ni aux substances naturelles, mais uniquement à la toute-puissance divine [1]. Dieu opérerait donc continuellement,

[1] Circa istam quæstionem diversæ fuerunt opiniones : quarum

dans toute la nature, par son activité créatrice. Toutes les fois que des animaux sont engendrés, ou que des plantes poussent, ou même que se forment des corps inorganiques, c'est la toute-puissance divine qui produit les formes dans la matière. On regardait aussi comme partisans de cette même opinion quelques théologiens de l'école nominaliste. Mais telle n'était pas l'opinion commune des scolastiques; car nous devons regarder comme la doctrine prédominante de l'ancienne école celle qu'ils puisaient, avec le Maître des sentences, dans les écrits de saint Augustin [1].

omnium videtur radix fuisse unum et idem principium, secundum quod natura non potest ex nihilo aliquid facere. Ex hoc enim aliqui crediderunt, quod nulla res fieret aliter nisi per hoc, quod extrahebatur a re alia, in qua latebat, sicut de Anaxagora narrat Philosophus in I Phys. qui ex hoc videtur fuisse deceptus, quia non distinguebat inter potentiam et actum; putabat enim oportere, quod actu præexisteret illud, quod generatur. Oportet autem, quod præexistat potentia et non actu : si enim non præexisteret potentia, fieret ex nihilo ; si vero præexisteret actu, non fieret : quia, quod est, non fit. — Sed quia res generata est in potentia per materiam et in actu per formam; posuerunt aliqui, quod res fiebant quantum ad formam materia præexistente. Et quia operatio naturæ non potest esse ex nihilo, et per consequens oportet, quod sit ex præsuppositione, non operabatur secundum eos natura, nisi ex parte materiæ disponendo ipsam ad formam. Formam vero, quam oportet fieri, et non præsupponi, oportet esse ex agente, qui non præsupponit aliquid, sed potest e nihilo facere : et hoc est agens supernaturale, quod Plato posuit datorem formarum. Et hoc Avicenna dixit esse intelligentiam ultimam inter substantias separatas. Quidam vero moderni eos sequentes dicunt, hoc (agens) esse Deum. (S. Thom., *De potentia*, q. 3, a. 8.) — Cf. *Summ.*, p. I, q. 45, a. 8. — In lib. II, dist. I, q. 1, a. 4. — Dist. XVIII, q. 1, a. 2. — Suarez, *Metaph.*, dist. XV, sect. 3.

[1] Sciendum est, omnium rerum causas in Deo ab æterno esse. Ut enim homo sic fieret vel equus vel hujusmodi, in Dei potentia et dispositione ab æterno fuit. Et hæ dicuntur primordiales causæ, quia istas aliæ non præcedunt, sed istæ alias, quæ sunt causæ causarum... In Deo uniuscujusque rei futuræ causa præcessit; in creaturis vero quarumdam rerum, sed non omnium causæ sunt, ut ait Augustinus. (*Super Genesin*, lib. VII, c. 17.) Quia inseruit Deus seminales rationes rebus, secundum quas aliæ ex aliis proveniunt; ut

742. Il faut sans doute considérer comme causes suprêmes de toutes les formes qui naissent les *idées* qui sont en Dieu comme archétypes éternels des choses, non-seulement parce que les choses ont été, dans le principe, créées d'après ces idées, mais encore parce que celles-ci les déterminent continuellement comme les lois suprêmes de toute la réalité des créatures. De même que les créatures ne persévèrent dans l'existence que parce que, selon l'expression de l'Apôtre, la parole toute-puissante de Dieu les porte, de même elles ne peuvent non plus rien opérer sans que Dieu opère en elles et avec elles. Comme cette intervention de Dieu dans le monde, de laquelle dépendent toutes les opérations des créatures, est dirigée par la sagesse inhérente à son être, aussi bien que son activité créatrice conférant à chaque créature l'être qui lui appartient, la sagesse divine et par suite les idées éternelles doivent être les causes suprêmes en vertu desquelles les créatures opèrent de la manière dont elles opèrent, et par lesquelles se forme en elles, avec le concours de leur propre activité, ce que nous voyons naître. Aussi la conservation du monde implique-t-elle une domination divine qui pénètre jusqu'à sa vie la plus intime, et, sans cette providence de Dieu, le monde retomberait immédiatement dans le chaos, supposé qu'il puisse conserver l'existence par sa propre vertu [1].

de hoc semine tale granum, de hoc arbore talis fructus et hujusmodi. (*Mag. sent.*, lib. II, dist. XVIII.)

[1] Saint Augustin parle, en conséquence, de la conservation du monde et de la domination que Dieu exerce sur toute la création, comme si c'était une seule et même chose :

Creatoris potentia et omnipotentis atque omnitenentis virtus causa subsistendi est omni creaturæ : quæ virtus ab eis, quæ creata sunt, regendis, si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species omnisque natura concideret. Neque enim sicut structor ædium cum fabricaverit, abscedit, atque illo cessante atque abscedente stat opus ejus; ita mundus vel ictu oculi stare poterit, si ei Deus regimen sui subtraxerit. Proinde et quod Dominus ait : Pater meus usque nunc

Mais, quoique nous devions reconnaître en cela cette opération du Père, de laquelle Jésus-Christ déclare qu'elle ne cesse jamais, nous ne devons pourtant pas la regarder, pour cette raison, comme une opération créatrice proprement dite. Même dans la propagation des substances naturelles (nous ne parlons pas, pour le moment, de celle de l'homme), Dieu n'opère que dans ses créatures et avec leur concours, comme nous l'avons dit plus haut. Assurément, nous devons néanmoins considérer cette faculté que possèdent les substances naturelles de se propager et, par conséquent, de produire dans la matière qui est à leur disposition des formes de même espèce que celles qui déterminent leur être, comme une faculté toute spéciale, différente de toutes les autres et que la toute-puissance de Dieu a seule pu mettre en elles. Si les livres saints nous disent expressément que c'est la parole créatrice de Dieu, et non une certaine âme de la nature dans sa tendance à devenir consciente d'elle-même, qui a produit les matières informes des premières choses de chaque espèce et créé en elles les premières formes substantielles [1], ils déclarent aussi très-nettement que la faculté de se reproduire a été mise par le Créateur dans les choses mêmes. Car nous lisons dans la Genèse (I, 11) : « Que la terre produise de l'herbe verte qui porte de la graine, et des arbres fruitiers qui portent du fruit, chacun selon son espèce, et qui renferment leur semence en eux-mêmes (pour se reproduire)

operatur, continuationem quandam operis ejus, qua universam creaturam continet et administrat, ostendit. (*De gen. ad litt.*, lib. IV, c. 12.)

[1] Formæ corporales, quas in prima productione corpora habuerunt, sunt immediate a Deo productæ, cui soli ad nutum obedit materia tanquam propriæ causæ. Unde ad hoc significandum Moyses singulis operibus præmittit : *Dixit Deus : Fiat hoc vel illud.* In quo significatur formatio rerum per Verbum Dei facta, a quo secundum Augustinum (*in Joann.*, tract. I, a med. *De Genesi ad litt.*, lib. I, cap. 4) est omnis forma et compago et concordia partium. (S. Thom., *Summ.*, p. I, q. 65, a. 4.) — Cf. In lib. II, dist. XIII, a. 1.

sur la terre. Et cela se fit ainsi. » — Plus loin, l'historien sacré parle des diverses espèces d'animaux, et il met une distinction entre l'acte créateur qui leur donne l'existence, et la bénédiction par laquelle Dieu leur communique la fécondité (*ibid.*, I, 22).

C'est cette faculté, mise par Dieu dans les choses, en vertu de laquelle elles peuvent produire des choses semblables à elles-mêmes, que saint Augustin nomme *rationes seminales*, entendant par là aussi bien la réceptivité (*potentia passiva*) que la force génératrice (*potentia activa*). Il appelle ces facultés *rationes*, comme si elles étaient quelque chose d'idéal, parce qu'il les considère dans leur relation avec les idées éternelles qui sont en Dieu et dans lesquelles ces facultés ont leur source. Quoique les substances naturelles opèrent, sans connaissance ni intention, d'après les forces et les tendances qui se trouvent en elles, elles sont, toutefois, dirigées continuellement dans ces opérations par les idées divines d'après lesquelles elles ont été créées avec ces sortes de forces et de tendances[1]. Si le saint docteur les appelle *rationes seminales*, ce n'est pas qu'il les admette seulement dans les êtres qui se reproduisent par le moyen d'une semence, mais la raison en est que souvent on emprunte le nom pour désigner diverses choses à celles qui sont plus parfaites[2], comme nous l'avons fait observer plus haut pour la génération.

[1] Hujusmodi virtutes activæ et passivæ rerum naturalium, etsi non possint dici rationes, secundum quod sunt in materia corporali, possunt tamen dici rationes per comparationem ad suam originem, secundum quod deducuntur a rationibus idealibus. (*Summ.*, p. I, q. 115, a. 2, ad 1.)

Hujusmodi virtutes activæ in natura dicuntur rationes, non quod sint in materia per modum intentionis, sed quia ab arte divina producuntur et manet in eis ordo et directio intellectus divini, sicut in re artificiata manet directio artificis in finem determinatum. (In lib. II, dist. XVIII, a. 2, ad 1.)

[2] Denominationes consueverunt fieri a perfectiori : tota autem natura corporea perfectiora sunt corpora viva... Manifestum est

743. Mais sur quelles raisons s'appuyaient les scolastiques pour dire que la faculté d'engendrer de nouvelles substances se trouve dans la nature même? Jusqu'à présent, nous n'avons vu, en faveur de cette assertion, d'autres preuves que la manière dont s'exprime l'Écriture sainte ; mais les scolastiques font aussi valoir des arguments rationnels.

Ils se fondent d'abord sur l'expérience, qui atteste que les substances naturelles proviennent les unes des autres et non sans leur propre activité. Or, plus cette activité est parfaite et en harmonie avec son but, plus nous sommes en droit de voir en elle la cause prochaine et proprement dite des choses qui naissent. Les fleurs et les fruits sont évidemment le but vers lequel tend toute l'activité vitale de la plante ; mais, dans ces fleurs et ces fruits, c'est la semence qu'on doit regarder comme la production la plus parfaite. Aussi cette semence ne se forme-t-elle réellement que si le développement de la plante ne rencontre aucun obstacle. Mais, pour qu'une nouvelle plante germe de la semence, elle a besoin, en outre, d'une influence favorable et régulière de la terre et de l'atmosphère. La génération des animaux exige une activité encore plus variée et dépendante de plus de conditions; les animaux plus parfaits ne se forment, au moyen de la semence reçue, que dans le sein maternel. Si donc la naissance des substances naturelles dépend d'une activité si variée et si régulière des forces de la nature, nous devons attribuer la génération à cette activité même, à cause des mêmes raisons par lesquelles nous avons prouvé, dans le paragraphe précédent, qu'en général les effets des substances naturelles appartiennent à leur propre activité.

autem, quod principium activum et passivum generationis rerum viventium sunt semina, ex quibus viventia generantur. Et ideo convenienter Augustinus omnes virtutes activas et passivas, quæ sunt principia generationum et motuum naturalium *seminales rationes* vocat. (*Summ.*, loc. cit.)

Nous ne serions en droit d'exiger encore l'intervention d'un être supérieur que si la génération dépassait évidemment les forces des créatures. Aussi était-ce là ce que les atomistes et les platoniciens cherchaient à prouver contre Aristote et les scolastiques. Pour que nous puissions apprécier à leur juste valeur les arguments qu'on apportait dans ce but, nous avons encore à faire quelques observations sur la manière dont se fait la génération. Ensuite nous serons amenés, par l'examen des objections, aux arguments par lesquels on prouvait la force génératrice de la nature, non plus simplement au moyen de l'expérience, mais par la nature des substances corporelles.

744. Les savants modernes, qui reconnaissent dans les corps organiques une forme distincte de la matière comme un principe réel de leur unité, admettent d'ordinaire que ce principe vital existe déjà dans la semence. Seulement il serait en elle comme endormi ou à l'état latent, jusqu'à ce qu'il soit éveillé par diverses influences venant du dehors. Ces corps auraient donc, dans la semence même, la forme qui serait engendrée avec elle et qui formerait d'elle, sous les influences indiquées, le corps organique. Telle n'est pas précisément la doctrine des scolastiques. On peut assurément dire, d'après eux, que la forme est contenue déjà dans la semence quant à la puissance, et même que cette puissance n'est pas purement passive ou ne consiste pas simplement dans la réceptivité ; car on trouve en même temps dans la semence un principe actif. Cependant ce principe ne constitue pas la forme de la substance qui sera engendrée ; elle est seulement une force capable de former le corps organique au moyen de la semence et que pour cette raison on appelle *virtus formativa* ou *force plastique*. Lorsque l'organisme est complet quant aux principales parties, la matière possède les propriétés qui la rendent apte à recevoir la forme et en vertu desquelles elle exige cette forme comme un complément

(ἐντελέχεια). Dans cette matière parfaitement préparée (n. 682), la forme naît ensuite par l'opération combinée des forces qui agissent en elle, de la terre ou du sein maternel, et surtout du soleil auquel, comme l'observation l'a prouvé de plus en plus, on doit attribuer la plus grande influence sur toutes les productions de la nature.

Si l'on n'admettait dans la semence qu'une force plastique ou organisatrice, tandis qu'on ne faisait naître la forme vitale proprement dite qu'après une organisation assez avancée, nous en trouvons la raison dans le concept même de la forme. La forme ne peut pas subsister en elle-même, mais elle exige un sujet avec lequel elle devienne une unité concrète, et il faut que ce sujet corresponde à sa nature. Or, d'autre part, c'est la forme qui complète la substance naturelle dans son espèce et l'actue quant à son être distinctif ; donc, le sujet correspondant à sa nature ne peut être la matière organique qui constitue la semence, mais il faut que ce soit le corps déjà organisé. De même donc que la matière inflammable, lors même qu'une force, agissant en elle, la prédispose à l'inflammation, ne contient pas encore le feu, mais qu'elle le reçoit seulement, lorsque la préparation est complète, de même la matière apte à recevoir la vie, c'est-à-dire la semence, ne possède pas encore la vie, lorsque la force plastique la transforme en embryon, mais elle la reçoit seulement, lorsque l'embryon est complétement formé. — C'est pourquoi Aristote dit que si l'âme peut être appelée l'*acte d'un corps apte à vivre*, toutefois ce corps possède cette aptitude pour la vie d'une autre manière que la semence; car l'âme est au corps ce qu'est à l'œil, non la vision même, mais la faculté de voir. Un corps n'est donc apte à vivre que s'il *possède toujours* l'âme et par conséquent la *vie*, par laquelle nous devons entendre, toutefois, non l'activité, mais l'être même qui distingue les substances vivantes (n. 723); car le corps est animé dès qu'il est pleinement formé et

il reste animé jusqu'à la destruction de l'organisme qui le rend apte à vivre, tandis que la semence n'a d'aptitude pour la vie, qu'en ce sens qu'elle peut devenir un tel corps ou qu'elle peut être organisée [1]. — Si l'on soutient, au contraire, que la semence contient déjà le principe vital même, et qu'il manque seulement d'activité vitale, on doit dire que la génération est déjà complète avant l'organisation de la matière; car elle est complète, lorsqu'un être vivant est né d'un autre être vivant de même espèce. Or la matière possédant le principe vital possède déjà la vie, bien qu'elle ne la manifeste pas. La formation du corps qui succède, même celle du premier germe, ne peuvent constituer qu'un développement ultérieur ou un accroissement, et non une véritable génération. Quand et par quel acte la génération sera-t-elle donc complète, c'est-à-dire, quand est-ce que naîtra le principe vital dans la matière suffisamment préparée? Dans les animaux qui se propagent par accouplement, on pourrait regarder la génération comme complète, lorsque la semence est reçue dans le sein maternel, bien qu'autrefois cette réception de la semence passât seulement pour le commencement de la génération. Mais peut-on admettre que dans les autres animaux et dans toutes les plantes la formation de la semence, ou ce que l'on compare d'ordinaire à l'accouplement, constitue une génération consommée? Voilà, cependant, la seule hypothèse qui resterait.

Si certains savants n'ont pas fait attention à cette difficulté, c'est peut-être parce que, tout en reconnaissant dans les substances organiques une force vitale, ils la conce-

[1] Εἰ γὰρ ἦν ὁ ὀφθαλμὸς ζῷον, ψυχὴ ἂν αὐτῷ ἦν ἡ ὄψις· αὕτη γὰρ οὐσία ὀφθαλμοῦ ἡ κατὰ λόγον. Ὁ δ' ὀφθαλμὸς, ὕλη ὄψεως, ἧς ἀπολιπούσης οὐκ ἔστιν ὀφθαλμὸς, πλὴν ὁμονύμως καθάπερ ὁ λίθινος καὶ γεγραμμένος :..... Ἔστι δὲ οὐ τὸ ἀποβεβληκὸς τὴν ψυχὴν τὸ δυνάμει ὂν ὥστε ζῆν, ἀλλὰ τὸ ἔχον· τὸ δὲ σπέρμα καὶ ὁ καρπὸς τὸ δυνάμει τοιονδὶ σῶμα. (*De anima*, lib. II, c. 1.)

vaient, toutefois, non comme un principe déterminant leur être, mais comme une propriété dont les germes se trouveraient déjà dans la nature de la matière organique, en sorte qu'elle procéderait *peu à peu* de ces germes, comme toutes les autres forces. En effet, si l'on considère le principe vital comme constituant l'*être* qui est propre à une substance vivante, on ne peut pas plus le faire naître *successivement* qu'aucun autre principe substantiel. Un corps peut bien grandir ou diminuer peu à peu, mais il ne peut pas devenir peu à peu minéral, plante ou animal; la raison en est qu'il ne peut être en partie matière élémentaire et en partie minéral, en partie plante ou animal, mais qu'il doit être nécessairement l'un ou l'autre. Il se peut, sans doute, qu'une substance de la nature possède, dans un degré plus ou moins intense, la perfection propre à son espèce. Supposons même que non-seulement la végétation ou la vie sensible puisse augmenter dans la même plante dans le même animal, mais encore que ce qui rend la plante supérieure au minéral et l'animal supérieur à la plante se trouve, à divers degrés, dans les différentes espèces. Toujours est-il que, là où règne véritablement une différence spécifique, les limites sont tellement distinctes qu'une même substance ne peut appartenir en partie à une espèce et en partie à une autre. La *préparation de la matière* peut bien progresser successivement, mais la naissance de l'être nouveau, c'est-à-dire la vivification, ne peut être qu'instantanée, au moins pour que cet être soit substantiel [1].

[1] Si anima esset in semine a principio, aut esset ibi habens actu speciem animæ, aut non, sed ut quædam virtus, quæ converteretur postmodum in animam. Primum esse non potest : quia cum anima sit actus corporis organici, ante qualemcumque organisationem corpus susceptivum animæ esse non potest. Et etiam sic sequitur, quod totum id, quod agit in seminibus, non est nisi quædam dispositio materiæ et per consequens non esset generatio ; cum generatio non sequatur, sed præcedat formam substantialem..... Secunda pars divisionis prædictæ esse non potest : quia secundum hoc sequeretur,

D'après la doctrine de l'antiquité, la génération commence donc avec la préparation que donne à la matière la force plastique, mais elle se complète seulement, après une organisation suffisamment avancée, par la naissance du principe vital. Cependant on ne peut dire qu'en conséquence la génération soit attribuée sans motif à l'être dont émane la semence ; car il produit la force plastique qui opère dans la semence, en même temps qu'il produit la semence même. Au reste, c'est une perfection des substances organiques de posséder une double activité génératrice. Par l'une, elles transforment en leur propre substance les matières étrangères qui leur servent d'aliments, se conservant et se développant ainsi ; par l'autre, elles produisent des êtres de même espèce, et par cette activité elles opèrent en dehors d'elles-mêmes au moyen de la semence qui, sans être une partie d'elles-mêmes, est cependant un produit de leur activité. Or, comme l'effet que produit au loin une flèche est attribué, à juste titre, à celui qui, en la lançant, est cause de son mouvement, ainsi on attribue avec raison la génération tout entière à la substance de laquelle provient la semence avec sa force plastique [1].

quod forma substantialis non subito, sed successive in materia proveniret ; et sic in substantia esset motus, sicut in quantitate et qualitate, quod est contra Philosophum in lib. V, Phys, t. 18, et etiam formæ substantiales reciperent magis et minus, quod est impossibile. Unde relinquitur, quod anima non est in semine, sed virtus quædam animæ, quæ agit ad animam producendam ab anima (generantis) derivata. (S. Thom., *Quæst. disp.*, de pot., q. 3, a. 12.) Cf. a. 9, ad 9.

[1] Corpora viventia tanquam potentiora agunt ad generandum sibi simile et sine medio et per medium : sine medio quidem in opere nutritionis, in quo caro generat carnem; cum medio vero in actu generationis, quia ex anima generantis derivatur quædam virtus activa ad ipsum semen animalis vel plantæ, sicut et a principali agente derivatur quædam vis motiva ad instrumentum : et sicut non refert dicere, quod aliquid moveatur ab instrumento vel a principali agente; ita non refert dicere, quod anima generati causetur ab anima generantis vel a virtute derivata ab ipsa, quæ est in semine. (Id., *Summ.*, p. 1, q. 118, a. 1.) — Cf., *De pot.*, q. 3, a. 11, ad 5.

745. Bien qu'on attribue la génération aux forces de la nature, comme un effet qu'elles produisent par elles-mêmes, sans l'intervention d'êtres supérieurs, cependant on n'exclut pas pour cela le concours de Dieu qui soutient et dirige tous les actes des forces créées, ni, par conséquent, comme nous l'avons déjà expliqué, l'influence causale des idées éternelles. Même on peut, d'après saint Thomas, interpréter dans un sens raisonnable ce que les philosophes arabes enseignaient sur l'Ange conférant aux corps leur forme. Si de nos jours on permet à tant de naturalistes, qui veulent expliquer le monde sensible sans le monde supersensible, d'exposer longuement les conjectures les plus bizarres et parfois les plus hasardées, qu'il nous soit donc permis de parler ici de certaines opinions qu'admettait l'antiquité, tout en reconnaissant qu'elles n'étaient pas prouvées d'une manière rigoureuse. Platon et Aristote avaient déjà enseigné que Dieu se sert des Anges pour le gouvernement de l'univers, particulièrement pour le mouvement des astres. Les saints Pères regardaient cette opinion comme vraisemblable, parce que, selon eux, il est conforme à l'ordre de la nature que, comme dans la nature humaine le corps est soumis à l'âme, de même le monde entier des corps soit soumis aux purs esprits [1]. Voilà pourquoi on croyait pouvoir considérer toutes les productions de la nature comme des effets de ces substances spirituelles, et les corps célestes comme des instruments au moyen desquels elles exerçaient leur influence. On admettait, non pas, comme les Arabes, une opération immédiate dans laquelle la nature serait pu-

[1] Quemadmodum corpora crassiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitæ rationalem (S. Aug., *De Trinit.*, lib. III, c. 4.)

In hoc mundo visibili nihil nisi per invisibilem creaturam disponi potest. (S. Greg., *Dial.*, lib. IV, c. 5.)

Cf. Lact., *Inst.*, lib. II, c. 5. — Ambr., *Hexam.*, lib. II, c. 4. — Hieron., *in Isaiæ*, c. 45. — Cyrill. Alex., lib. II, *cont. Jul.* — Basil., *Hexam.*, hom. 3. — Damasc., *De fide orth.*, lib. II, c. 6.

rement passive, mais une opération par laquelle les Anges, au moyen des forces inhérentes aux corps célestes, opéreraient sur la terre avec les substances naturelles. Or, comme les Anges connaissent et veulent ce qui se fait en vertu de cette activité commune, on peut dire, en considérant leur concours, que les formes sont produites dans la matière de la nature par des formes idéales [1]. — Examinons maintenant la difficulté dont nous avons fait mention à plusieurs reprises.

746. Tous les savants qui regardaient comme nécessaire l'influence créatrice de Dieu dans la génération, ainsi que les atomistes et notamment les Cartésiens qui niaient la génération en tant que production de substances nouvelles, insistaient, contre Aristote et les scolastiques, sur ce principe que, par les forces de la nature, *rien ne peut se faire de rien.* Si l'on réplique à cela que les productions de la nature ne se forment pas de rien, mais de substances déjà existantes, voici la réponse qu'ils opposent : Néanmoins, d'après la théorie péripatéticienne, elles ne peuvent naître

[1] Cœlum est causa inferiorum motuum secundum suum motum, quo movetur a substantia intellectuali. Sequitur ergo, quod sit sicut instrumentum intellectualis substantiæ. Sunt igitur formæ et motus inferiorum corporum a substantia intellectuali causatæ et intentæ, sicut a principali agente, a corpore vero cœlesti sicut ab instrumento. Oportet autem, quod species eorum, quæ causantur et intenduntur ab intellectuali agente, præexistant in intellectu ipsius, sicut formæ artificiatorum præexistunt in intellectu artificis, et ex eis deriventur in effectus. Omnes igitur formæ, quæ sunt in istis inferioribus et omnes motus determinantur a formis intellectualibus, quæ sunt in intellectu alicujus substantiæ vel aliquarum..... et quantum ad hoc verificatur dictum Platonis, quod formæ separatæ sunt principia formarum, quæ sunt in materia ; licet posuerit eos per se subsistentes et causantes immediate formas sensibilium ; nos vero ponimus eas in intellectu existentes et causantes formas inferiores per motum cœli. (*Contr. Gent.*, lib. III, c. 24.) — Cf. *Summ.*, p. I, q. 70, a. 3, où le saint Docteur prouve qu'on ne doit pas, pour cette raison, considérer les Anges comme les âmes des astres. — De plus, *Summ*, p. I, q. 110, a. 1. — S. Bonav., in lib. II, dist. XIV, p. 1, a. 3, q. 2.

sans qu'une nouvelle forme soit engendrée dans la matière. Or, comme, d'après la même théorie, cette forme est non-seulement quelque chose de réel, mais encore une partie constitutive substantielle des corps, il reste toujours vrai ou que les formes doivent déjà être contenues dans la matière, ou bien qu'elles doivent être produites de rien. Dans le premier cas, la génération n'est qu'un développement de formes préexistantes; dans le second, elle implique une véritable création. Écoutons la réponse de saint Thomas :

Si, pour soutenir que la matière contient les formes à l'état latent, il fallait qu'on n'eût pas une notion exacte de la matière, une fausse notion de la forme a seule pu faire dire que la forme ne peut naître qu'en vertu d'une véritable création. La nature de la matière consiste à être *substratum* ou sujet; comme telle, la matière doit posséder, il est vrai, une certaine aptitude ou *réceptivité* pour les formes, mais non contenir des *forces* par lesquelles elle puisse les *produire*, ni, à plus forte raison, des germes ou des commencements réels de ces formes. Au contraire, pour que la matière puisse être sujet de beaucoup de formes et pour que le corps qui se compose de cette matière puisse se transformer, il faut que cette matière, abstraction faite de la forme avec laquelle elle existe de fait, soit absolument *informe.* La forme (purement corporelle), par sa nature, ni n'existe ni ne peut exister en elle-même ; elle est plutôt une chose par laquelle une autre est ce qu'elle est. Aussi s'accorde-t-elle avec l'accident en ce qu'elle ne peut exister *sans une autre chose qui la porte ou la soutienne.* Or ce qui ne peut pas subsister pour soi ne peut non plus avoir *en soi aucune réalité.* Ni la matière ni la forme n'ont par elles-mêmes cette réalité, mais l'existence convient seulement au corps, en sorte que la matière et la forme n'existent que comme ses parties constitutives, parties dont l'existence dépend de leur union dans le corps. Mais ce qui est vrai de l'*être* des choses doit s'appliquer également à

leur *production*. C'est le corps qui est produit; la matière et la forme ne sont produites que dans la mesure que le corps reçoit l'existence. Si le corps est produit par la création, la matière et la forme sont également tirées du néant; toutefois elles ne sont pas l'objet de l'acte créateur chacune prise à part, mais seulement dans leur union comme substances corporelles. La même observation s'applique à la génération : son objet propre n'est ni la matière ni la forme, mais la substance qui se compose de l'une et de l'autre; cependant cette substance n'est pas produite de rien, lorsqu'elle est engendrée, mais elle émane d'une autre substance. Sans doute, la forme même est engendrée dans la substance et avec la substance; néanmoins, puisqu'on ne peut affirmer de cette forme ni l'être ni le devenir que dans un sens relatif, on ne se met pas, en attribuant la production de la forme aux forces de la nature, en contradiction avec ce principe : *Rien ne se fait de rien.* En effet, comme d'une part on doit, pour conserver à ce principe sa vérité, le restreindre aux choses produites par l'activité des êtres finis, on doit, d'autre part, l'entendre non de tout ce qui est d'une manière quelconque, mais seulement de ce qui *est* dans un sens absolu, par conséquent des seules substances [1].

[1] Istæ opiniones videntur provenisse ex hoc, quod ignorabatur natura formæ, sicut et primæ provenerunt ex hoc, quod ignorabatur natura materiæ. Forma enim naturalis non dicitur univoce *esse* cum re generata. Res enim naturalis generata dicitur esse per se et proprie, quasi habens esse et in suo esse subsistens; forma autem non sic esse dicitur, cum non subsistat nec per se esse habeat; sed dicitur esse vel ens, quia ea aliquid est; sicut et accidentia dicuntur entia, quia substantia eis est vel qualis vel quanta, non quod eis sit simpliciter sicut per formam substantialem, unde accidentia magis proprie dicuntur entis quam entia (n. 596). Unumquodque autem factum hoc modo dicitur *fieri*, quo dicitur *esse*; nam esse est terminus factionis; unde illud, quod proprie fit per se, compositum est. Forma autem non proprie fit, sed est id, quo fit, i. e., per cujus acquisitionem aliquid dicitur fieri. Nihil igitur obstat per hoc, quod

747. Cependant on pourrait objecter ici que la forme, en tant qu'elle est produite, est pourtant toujours produite de rien, conséquence que suppose du reste l'explication proposée de ce principe : « rien ne se fait de rien. » En effet, pourquoi dit-on que la forme, quelque réalité qu'elle puisse avoir, ne peut ni être ni devenir que dans un sens relatif? C'est qu'elle ne peut ni être ni devenir en elle-même, mais seulement dans la matière. Il reste donc toujours vrai que les forces de la nature produisent de rien quelque chose dans la matière.

Nous pouvons accorder tout cela, pourvu qu'on se fasse une notion exacte de cette dernière assertion : « Les forces de la nature produisent de rien quelque chose dans la matière. » La forme n'est pas reçue ni portée par la matière d'une manière quelconque, c'est-à-dire, non comme une chose subsistante est reçue et portée par une autre substance, mais de telle façon qu'*elle soit dépendante de la matière dans son être et dans son origine*, et que la matière soit véritablement une de ses causes. On n'appelle *cause* que ce par quoi devient une autre chose. Or, comme la forme a l'existence, non en elle-même, c'est-à-dire dans sa propre essence, mais seulement dans la matière, la force génératrice de la nature ne peut pas être sa seule cause : elle est sa cause efficiente (*causa efficiens*) qui, toutefois, ne produit pas son effet sans la matière. La forme ne se produit que parce que la matière s'offre et se livre à l'activité génératrice, et elle n'existe que parce que la matière s'unit à elle, au moment où elle devient, de manière à constituer avec elle un même être et une même essence, savoir, le corps. De même donc

dicitur, quod per naturam ex nihilo nihil fit, quin formas substantiales ex operatione naturæ esse dicamus. Nam id quod fit, non est forma, sed compositum, quod ex materia fit, et non ex nihilo. (*Quæst. disp.*, de pot., q. 3, a. 8.) — Cf. *Summ.*, p. I, q. 45, a. 8. — q. 90, a. 2. — In lib. VII. *Metaph.*, lect. 7.

que la matière est cause du corps, de même elle est la cause de la forme, puisqu'elle concourt à lui conférer l'existence, non pas sans doute en agissant, mais au moins en recevant et en se livrant [1].

Cette considération prouve en même temps que la génération même, c'est-à-dire l'acte de la cause efficiente, est impossible en dehors de la matière. — La production de la forme par la génération se distingue donc en deux manières d'avec l'origine d'une substance par voie de création. D'une part, il se forme dans la génération une réalité qui ne possède pas l'être pour soi et dès-lors n'est pas non plus un être dans le sens strict du mot; d'autre part, pour la même raison, cette réalité ne peut naître que dans une autre, en sorte que sa naissance aussi bien que l'activité qui la produit doit être portée par cette autre réalité. Ce double caractère est commun à la forme substantielle et à la forme accidentelle, si grande que soit d'ailleurs leur différence. La figure que le sculpteur donne au marbre ne peut exister en soi en dehors de cette matière, et l'artiste ne peut pas la produire en dehors d'elle. L'image que se représente l'imagination ne peut ni exister ni se former en dehors de cette faculté, comme la pensée ne peut exister et se former que dans l'intelligence. De même les forces de la nature ne peuvent produire le principe végétatif en dehors de la semence, ni le conserver en dehors de la matière dont se compose la plante. Arrêtons-nous à cette pensée pour montrer de plus en plus que si l'on refuse à la nature la puissance d'engendrer, parce que celle-ci suppose la production d'une réalité qui n'était pas, il faudrait, pour la même raison, en fermant les yeux à la lumière de l'expérience et de la raison, contester à la nature toute activité.

748. L'école cartésienne, comme nous l'avons dit plus

[1] Suarez, *Metaph.*, disp. XIII, sect. 9.

haut, soutenait qu'il n'y a pas d'accidents qui soient distincts de la substance. Or, comme, d'après les principes de cette école et de tous les atomistes, la substance du corps réside uniquement dans la matière élémentaire, on devait conclure qu'en dehors de cette matière il n'y a rien dans les corps qui ait en soi quelque réalité. Aussi expliquait-on, dans ce système, toutes les propriétés, tous les actes et les autres phénomènes des corps, en supposant que les éléments matériels reçoivent une position et une combinaison nouvelles, en sorte que la *figure* du corps et le mouvement des atomes ou des éléments dont il se compose subiraient seuls une certaine modification. S'il est des phénomènes ou des changements qui ne peuvent pas s'expliquer par ce moyen, ils naissent, d'après ces philosophes, par un changement de la substance même, résultant de l'acquisition ou de la perte de certains éléments matériels ; car, d'après Descartes, tout ce qui se passe dans les corps n'a d'autres causes que la *masse*, la *figure* et le *mouvement.*

Pourquoi donc ces philosophes ne voulaient-ils admettre rien de réel en dehors de la substance? C'est que, probablement, ils voyaient, dans la chose même, une difficulté qui n'est fondée réellement que sur l'imperfection de notre connaissance. Comme dans notre connaissance nous commençons par les représentations sensibles qui ont toujours pour objet quelque chose d'étendu, il est facile, tant que nos pensées se concentrent sur les corps, de confondre ce qui est réel avec ce qui est matériel, et de regarder tout accroissement dans les substances corporelles comme une augmentation de la matière. Assurément, l'école cartésienne, qui insistait si énergiquement sur la distinction de l'esprit et des corps, était loin de regarder toute réalité comme matérielle ; aussi ne parlons-nous pas d'une confusion réfléchie de ces idées : mais qu'on ait ainsi confondu le réel avec le matériel sans s'en rendre compte, c'est ce qui se voit jusque dans la théorie que cette école établissait

sur la substance spirituelle. Comment expliquer autrement ces thèses si étranges que soutenait cette école, savoir, que les aptitudes spirituelles qui doivent s'acquérir, comme l'art, la science, la vertu, et même les pensées, les sentiments et les volitions qui existent actuellement dans l'esprit, ne sont pas des accidents vraiment distincts d'avec la substance? L'esprit, évidemment, est un être fini : pourquoi donc tout accroissement et toute diminution seraient-ils impossibles en lui? C'est que dans les corps l'accroissement réel n'a lieu que si la matière augmente, tandis que tout décroissement suppose une diminution de la matière, et, comme cette augmentation et cette diminution sont impossibles dans une substance spirituelle, on en concluait que dans l'esprit tout accroissement et tout décroissement réels sont absolument inexplicables. — En parlant des êtres organiques, certains naturalistes modernes font la même difficulté. En quoi consiste donc, disent-ils, la force vitale qu'on admet comme un principe propre aux substances organiques? car enfin elle n'est ni esprit ni matière. Mais ils oublient qu'on pourrait également leur demander : Qu'est-ce donc que cette force mécanique et chimique que vous attribuez aux éléments, et que néanmoins vous regardez comme distincte de leur matière? En cela Descartes était donc plus d'accord avec lui-même; il refusait d'admettre dans les corps aucune force capable de produire des changements.

Or, pour le convaincre d'erreur, on s'appuyait avant tout sur ceux d'entre les accidents qui sont, d'après sa propre doctrine, comme d'après l'enseignement commun, de pures modifications de la substance, tellement qu'ils n'ont aucun être propre. Ces accidents, disait-on, sont pourtant quelque chose de réel, et la cause qui les produit fait donc exister quelque chose qui auparavant n'existait pas. Est-ce que l'artiste ne produit absolument rien, lorsqu'il fait de la cire une statuette? Et celui qui transforme de nouveau cette statuette en une boule informe de

cire, ne détruit-il absolument rien? — La même chose peut se dire de la combinaison d'éléments invariables. Selon que les mêmes sons se suivent ou se combinent en diverses manières, nous obtenons les harmonies les plus différentes, et, — pour citer un exemple dont se sert souvent Aristote, — les mêmes lettres suffisent pour former les mots innombrables de toutes les langues. On ne peut ici objecter que les réalités diverses qui naissent de ces combinaisons n'existent que pour l'esprit; car les pensées et les impressions qui se succèdent dans notre âme, lorsque nous contemplons des tableaux et que nous entendons des chants ou des discours, doivent évidemment dépendre de changements produits dans les choses sensibles; par conséquent, il faut que ces changements eux-mêmes soient quelque chose de très-réel. — Supposé donc que les substances naturelles ne diffèrent les unes des autres que parce que les mêmes éléments matériels sont combinés en diverses manières, et qu'ils reçoivent ainsi une autre position et un autre mouvement, il faut au moins voir quelque chose de réel dans cette combinaison, comme dans la position et le mouvement qui en résultent et en vertu desquels se transforme en plante ou en animal ce qui auparavant n'était qu'un minéral [1]. Si donc on n'admet

[1] Etiamsi concedamus Atomistis, omnes res naturales constitui per combinationem et ordinationem corpusculorum, adhuc nihil melius salvatur in ipsorum opinione quam in sententia Aristotelis principium illud : ex nihilo nihil fieri, in nihilum nihil posse reverti. Ratio est, quia ipsa dispositio corpusculorum, per quam ita ordinantur, ut fiat leo ex. g. debet esse forma positiva a corpusculis distincta : sed hæc forma fit ex nihilo sui et ex potentia subjecti : antequam enim leo fieret, non erat (actu) forma leonis, hoc est dispositio corpusculorum, per quam (ex Atomistarum sententia) leo constituitur, atque adeo illa forma et dispositio erat nihil; erat tamen subjectum potens habere talem dispositionem, nimirum erant corpuscula sic disponibilia... Motus etiam corpusculorum est aliquid distinctum a corpusculis mobilibus, quod fit ex nihilo sui; cum enim corpuscula non movebantur, non erat motus... et erat subjectum mobile... Ergo etiam Atomistæ debent concedere, quod aliqua forma

dans la nature aucune force capable de produire des changements réels, en d'autres termes, de produire, dans ce qui est, quelque chose qui n'était pas, on doit aussi lui refuser la puissance de modifier une substance de quelque manière que ce soit, et, par conséquent, toute activité. Malebranche avait donc parfaitement raison, lorsqu'il concluait de ce principe que Dieu seul est la cause efficiente de tous les changements qui se produisent dans le monde. Toutes les fois qu'il y a changement, quelque chose de réel naît ou périt, qu'on l'appelle modification, modalité, accident ou de quelque autre nom que ce soit.

Si, d'après cela, on ne peut nier qu'il y ait dans la nature, comme dans l'esprit, des forces capables de changer les choses qui existent, il suffit, pour comprendre la force génératrice de la nature, de se rappeler les notions que nous avons déjà exposées en expliquant la définition de la génération (n. 739), savoir, que la génération attribuée à la nature ne consiste au fond que dans une activité capable de produire un changement. En tout changement, la chose changée obtient ou perd une détermination ou une perfection, et ainsi naît ou périt en elle une certaine forme. La génération, comme changement substantiel, se distingue des autres changements, en ce qu'elle fait naître la forme qui détermine l'être spécifique d'une chose et qui est le principe de sa perfection essentielle. Sans aucun doute, la

et actus fiat ex nihilo sui et ex potentia subjecti... Huic argumento non possunt aliter respondere, quam dicendo, motum corpusculorum et ipsorum dispositionem nihil esse distinctum a corpusculis : sed convincuntur evidenter. Nam est manifestum, quod id, per quod corpuscula, quæ possunt esse leo aut non esse leo, constituuntur actu leo, est quid positivum distinctum a talibus corpusculis. Quis enim dubitet, quod actus constitutivus leonis in esse leonis animalis perfectissimi sit actus positivus et valde perfectus?... alioquin aut ipsum esse actuale leonis non esset quid positivum aut esse actuale leonis non esset quid distinctum ab eo, quod potest esse leo aut non esse leo, quorum utrumque est absurdum. (Maurus, *Quæst. phil.*, vol. II, q. 4.)

génération suppose une puissance plus grande, mais au fond c'est toujours une puissance de changer. Tant qu'une essence, subsistant en soi, ne commence pas d'exister quant à toute la réalité qu'elle contient, mais qu'une propriété, spécifique ou autre, se produit seulement dans un sujet préexistant et continuant d'exister, il ne peut être question que d'un changement et non d'une création proprement dite. En tout changement, quelque chose naît ou périt dans ce qui change; mais que dans les substances corporelles les déterminations essentielles puissent varier, c'est ce qui s'explique, non pas tant par l'intensité de la puissance que possède la nature, que par l'imperfection des corps (n. 677). Les corps sont, à la vérité, des substances; néanmoins le sujet dans lequel ils subsistent, n'ayant par lui-même aucune détermination, a besoin, pour pouvoir exister, d'un principe qui le détermine ou d'une forme, mais il a de l'aptitude ou de la réceptivité pour plusieurs formes, d'où vient qu'il est aussi variable qu'indestructible. Sa nature est de se livrer docilement aux forces de la nature pour toutes leurs productions, mais en même temps de soutenir les formes opposées et les forces mêmes qui les produisent, comme un sujet dans lequel ces formes et ces forces subsistent.

749. C'est ici l'endroit favorable d'examiner la difficulté qu'on trouve dans la notion de la matière première, telle que l'établit la théorie aristotélicienne. Considérée en elle-même, dit-on, cette matière première serait quelque chose de réel, même quelque chose de substantiel, et néanmoins incapable d'exister, parce qu'on la suppose privée de toute détermination. Or, entre l'être et le non-être, comme entre quelque chose et rien, il est impossible de trouver un milieu. Inutile, du reste, de recourir ici à la thèse déjà exposée d'Aristote, savoir qu'une chose qui *est* n'est pas nécessairement actuelle, puisqu'elle peut être purement possible. En effet, si par une chose purement possible on

entend, non celle qui est simplement objet de l'intelligence ou de la puissance (ce qu'on appelle *potentia objectiva*), mais une chose qui est au moins de quelque manière en dehors de ses causes (ce que certains philosophes modernes nomment *réellement possible*), une telle chose possible ne peut *être* que dans une chose qui existe actuellement. C'est donc la possibilité qu'une chose actuelle devienne ce que nous signalons comme possible. Une telle chose *réellement possible* en suppose, par conséquent, une autre comme son sujet, et ainsi elle ne peut pas être elle-même le dernier sujet, comme l'est la matière première dont parlent les scolastiques.

Il est très-vrai, répliquons-nous, qu'une chose possible *réellement* ne peut exister que dans une chose actuelle; mais n'est-ce pas là précisément ce qu'on soutient dans la théorie d'Aristote? Si je conçois la matière première sans la forme, c'est-à-dire en dehors du corps, elle ne peut nullement exister, par conséquent elle n'est encore d'aucune manière en dehors de sa cause, mais seulement objet de la connaissance de Dieu et de sa puissance créatrice (*potentia objectiva*), et même elle ne l'est que comme une chose abstraite. Aussi la matière ne peut-elle être une chose *réellement possible* (*potentia subjectiva*) (dans le sens donné à cette expression par certains philosophes modernes) que dans le corps, c'est-à-dire dans une chose actuelle. Autre chose est, remarquons-le, de faire abstraction, dans le corps, de la forme pour considérer la matière en elle-même, autre chose de supposer que la forme cesse d'exister, et que la matière persévère néanmoins dans l'existence. C'est cette dernière supposition qu'Aristote regarde comme tout à fait absurde. La forme, d'après la théorie aristotélicienne, ne peut cesser d'exister qu'à la condition qu'une autre forme prenne immédiatement sa place : autrement, pour que la forme cessât d'exister, il faudrait que la matière fût également détruite, en

sorte que le corps ne serait pas transformé, mais anéanti.

Si l'on dit, en outre, qu'une chose *réellement possible* existe dans une chose actuelle, parce que celle-ci peut devenir ce qu'on désigne comme possible, cela se vérifie également dans notre théorie. Pourquoi, en effet, le corps contient-il ce qu'Aristote appelle matière première, c'est-à-dire quelque chose qui n'est pas corps, mais qui peut devenir toute espèce de corps? C'est précisément parce que le corps, quoiqu'il soit déterminé par la forme substantielle à être un corps de telle espèce, peut pourtant devenir un corps de toute autre espèce.

Dans l'objection qui nous est faite, on ajoute encore, il est vrai, que la chose possible est dans la chose actuelle comme *dans son sujet*, et que, par conséquent, elle ne peut être elle-même premier sujet. Mais aussi ce n'est là qu'une addition complétement arbitraire ; on affirme ainsi, sans le prouver, qu'un accident seul peut exister, comme possible, dans une autre chose, et l'on nie, en faveur du système atomique, toute transformation substantielle. Car, si un être peut se transformer quant à la substance, il est manifeste que la substance, en laquelle il est transformé, se trouvait en lui comme une chose réellement possible.

Cependant on veut encore prouver d'une autre manière que la notion de la matière première implique contradiction. Lorsque, faisant abstraction de la forme, nous considérons la matière seule, nous devons, d'après la théorie d'Aristote, la concevoir comme une partie constitutive, non pas simplement du concept de corps, mais du corps concret. Or, étant une telle partie constitutive, elle doit se distinguer d'avec la forme comme d'avec une autre partie et, par conséquent, elle doit avoir, au moins d'une certaine manière, une existence propre. D'ailleurs, comment serait-il possible autrement que dans la transformation des corps la forme cessât d'exister et que la matière passât dans le corps qui prend naissance? Mais, si la matière possède une certaine

existence propre, il faut aussi qu'elle soit une réalité déterminée et elle ne peut être, comme le veut Aristote, οὐδέ τι οὐδέ ποιόν (*nec quid nec quale*).

Cette objection ne serait pas sans fondement, si l'on concevait la matière simplement comme indéterminée, tandis qu'on la regarde plutôt comme le sujet indéterminé du corps. Par la formule οὐδέ τι οὐδέ ποιόν, on exprime donc qu'elle n'est pas un corps ou un être de la nature, et qu'elle n'a aucune des propriétés qui distinguent les corps en diverses espèces; mais on n'affirme pas pour cela par cette formule que la matière n'ait absolument aucune détermination. Elle est sujet ou *substratum*, par conséquent une réalité qui peut recevoir et soutenir la forme. Bien qu'elle puisse acquérir toutes les qualités qui distinguent les corps, elle n'en possède par elle-même aucune; cependant elle ne peut recevoir que des propriétés corporelles, et l'on trouve en elle le fondement de certaines propriétés que possèdent les corps. Par conséquent, malgré toute son indétermination, la matière a une certaine essence, bien que celle-ci ne soit pas suffisamment déterminée, pour pouvoir subsister par elle-même, en sorte qu'on l'appelle à juste titre une substance incomplète.

Or, quoique la forme soit incontestablement dans le corps actuellement existant un sujet réel, toutefois on ne peut pas, pour cette raison, parler d'une existence qui soit propre à la matière. Considérée en elle-même, c'est-à-dire sans la forme, elle reste toujours un sujet indéterminé. Mais, de même qu'on ne peut concevoir l'existence d'un corps qui ne soit un corps d'une espèce déterminée, de même il est impossible qu'il existe un sujet qui ne soit pas un sujet déterminé, c'est-à-dire qui n'ait pas pris telle ou telle forme; car un sujet est déterminé par la forme qu'il soutient. Si donc la matière est indéterminée sans la forme, elle ne peut être, sans cette forme, un sujet réel.

En disant donc que la matière, n'ayant aucune existence propre, ne pourrait, lorsque la forme disparaît, ni persister à être ni passer en d'autres corps, on oublie que la matière n'est dépouillée de la forme qu'elle possède, qu'en recevant une autre forme, en sorte qu'elle n'a jamais aucune existence en elle-même, et qu'elle n'existe jamais qu'en union avec la forme. Toutefois il ne faut pas entendre cette observation en ce sens que la forme produirait l'existence comme cause efficiente, ou qu'elle communiquerait à la matière sa propre existence. L'existence convient plutôt en premier lieu et proprement au corps, comme étant l'actualité de son essence; mais puisque cette essence se compose de la matière et de la forme qui en sont les principes constitutifs, son actuation implique aussi l'actuation de la matière et de la forme. L'actuation de l'essence ne se comprend pas sans l'actuation simultanée de la matière et de la forme; car celles-ci ne peuvent pas être réelles chacune en soi, mais seulement dans leur union, c'est-à-dire en tant qu'elles constituent l'essence même du corps (n. 677).

750. Revenons maintenant à la question qui nous occupe dans ce paragraphe, savoir, comment les formes naissent dans la matière. Les considérations que nous avons faites plus haut reviennent sans cesse dans les écrits de saint Thomas, lorsqu'il traite de la génération des substances naturelles en général, et surtout de l'origine de l'âme des bêtes[1]. D'après sa doctrine, la génération consiste dans la transformation d'une substance corporelle; nous trouvons, par conséquent, en elle ce qu'on désigne d'ordinaire par cette formule : *de potentia materiæ educere ;* or voilà ce qui ne peut pas dépasser les forces de la nature. Cette formule, il est vrai, n'implique nullement,

[1] *Summ.*, p. I, q. 118. a. 1. — Cf. q. 45, a. 8. — *Quæst. disp.* de pot., q. 3, a. 11. — a. 11 et 12. — *In lib.* II, dist. XVIII, q. 2, a. 3. — *In Metaph.*, lib. VII, lect. 7 et 8.

— comme le supposent à tort certains écrivains modernes, contrairement aux déclarations formelles de la scolastique, — que les forces de la nature fassent jaillir de la matière, en la développant, ce qu'elle contenait déjà en germe ou à l'état latent; mais elle signifie que ces forces rendent la matière, qui est sans germe et sans détermination, ce qu'elle peut devenir, en lui donnant les déterminations dont elle est capable ; car c'est cette réceptivité consistant dans la déterminabilité qui constitue la puissance (*potentia*) dont on parle[1]. Mais, comme il suit de cette explication que la force génératrice ne s'étend pas au-delà de cette réceptivité de la matière, on peut en conclure aussi qu'elle n'est pas limitée à une sphère moins étendue : ce que la matière peut devenir, c'est ce que les forces de la nature peuvent aussi faire d'elle. Pour bien saisir la force de cet argument, il faut le considérer à la lumière de la doctrine sur l'unité de la matière et de la forme, unité qui est une conséquence du concept même de corps. De même qu'en général ce n'est ni la matière ni la forme, mais le corps composé de l'une et de l'autre, qui existe et opère, de même, dans les substances organiques, l'être, la vie et la sensation conviennent, non aux parties, mais au tout qu'elles forment. Par le principe vital, la matière est dans la plante une matière végétative, et par l'âme sensible elle est dans l'animal un corps qui sent, comme elle est dans les substances inorganiques, par les formes qui les distinguent, un corps liquide, une pierre, un métal, etc. Que l'âme sensible ait avec le corps de telles relations, c'est ce que nous savons par les actes dont elle est le principe ; ce n'est pas l'âme par elle-même, mais l'œil animé qui voit, et ce n'est pas l'âme, mais la chair animée par l'âme qui éprouve les sensations, et la

[1] C'est pourquoi saint Thomas dit : Non proprie dicitur, quod forma fiat in materia, sed magis, quod de materiæ potentia educatur. (*Quæst. pot.* de pot., q. 3, a. 8.)

même observation s'applique au sens interne. Par conséquent, c'est parce qu'il peut y avoir des corps doués de vie végétative et de sensibilité, que les êtres corporels peuvent avoir la puissance d'engendrer des plantes et des animaux [1].

On a objecté contre cette doctrine, non pas à notre époque seulement, mais déjà dans les siècles passés, qu'on ne trouve dans les matières dont naissent les substances organiques que les forces naturelles élémentaires. Or, dit-on, de même que ces forces, quelles que soient les conditions dans lesquelles elles opèrent, ne peuvent être la cause suffisante d'aucune fonction vitale, ni, à plus forte raison, de la perception sensible, de même elles sont incapables de produire dans la semence le principe de vie. — Que répondaient donc à cette objection les scolastiques? C'est que ces forces peuvent, lorsqu'elles sont au service d'un principe supérieur et qu'elles sont dirigées par lui dans leur activité, produire des effets bien plus excellents que lorsque, abandonnées à elles-mêmes, elles opèrent d'après leurs propres lois. Aussi Aristote fait-il observer contre les matérialistes

[1] Cum esse formarum naturalium et corporalium non consistat nisi in unione ad materiam; ejusdem agentis esse videtur, eas producere, cujus est materiam transmutare... Esse autem hujusmodi animarum (sensibilium et vegetabilium) non potest consistere nis in unione ad corpus; quod earum operationes ostendunt, quæ sine organo corporali esse non possunt; unde nec esse earum est eis absolute sine dependentia ad corpus. Propter quod nec a corpore separari possunt, nec iterum in esse produci, nisi quatenus producatur corpus in esse. Unde sicut producitur corpus per actum naturæ generantis, ita et animæ prædictæ. (*De pot.*, q. 3, a. 11.)

Materia transmutatur non tantum transmutatione accidentali, sed etiam substantiali : utraque enim forma in materiæ potentia præexistit : unde agens naturale, quod materiam transmutat, non solum est causa formæ accidentalis, sed etiam substantialis.

Anima sensibilis, cum non sit res subsistens, non est quidditas, sicut nec aliæ formæ materiales, sed est pars quidditatis, et esse suum est in concretione ad materiam : unde nihil aliud est, animam sensibilem produci, quam materiam de potentia in actum transmutari. (*Ibid.*, ad 10 et 11.)

que, pour comprendre comment les substances organiques s'alimentent et prennent de l'accroissement, on doit admettre, en dehors des forces inhérentes aux éléments, un principe vital qui dispose de ces forces pour ses propres fins ; car les forces élémentaires seraient incapables de combiner ces matières de façon à en faire des parties dont *la quantité et la figure soient en harmonie avec l'organisation du tout.* Ce principe dirigeant doit être, par conséquent, la cause principale de la croissance des corps organiques. et, comparées à ce principe, toutes les autres forces, notamment la chaleur, ne peuvent être que des causes instrumentales. Comme les effets de l'instrument proprement dit sont déterminés par la pensée de l'artiste qui l'applique, ainsi les effets des forces matérielles doivent être déterminés par la forme des substances naturelles qui sont actives par elles (nº 742). Il en est de même pour la génération. Dans la semence agissent non-seulement les forces élémentaires, mais encore le principe plastique et par lui la substance vivante dont elle dérive [1]. Voilà pourquoi il faut

[1] Ex actione qualitatum elementarium sequitur aliquid dupliciter. Uno modo ex ipsis secundum se, sicut sapor et odor, durum et molle et alia, et sic nec anima sensibilis, nec aliqua forma substantialis ex actionibus earum sequitur : quia sequeretur, quod formæ substantiales ex necessitate materiæ inducerentur, ut Empedocles dixit. Alio autem modo sequitur aliquid ex eis, sicut ex instrumentis, ut dixit Philosophus in lib. II de anima (cap. 4, n. 8 et 9), quod ignis in motu augmenti est sicut instrumentum regulatum : sed principaliter agens et regulans est virtus animæ dirigens in determinatam quantitatem. Et similiter dico, quod ex actionibus qualitatum activarum consequitur anima sensibilis et aliæ formæ substantiales, secundum quod in eis ut instrumentis manet virtus animæ vel alterius substantialis formæ et ipsius cœli : et ideo non oportet, cum non agant in sua virtute tantum, quod ex actionibus earum nihil sequatur ultra earum speciem, quia ex motu instrumenti sequitur effectus secundum rationem principalis agentis. (In lib. II, dist. XVIII, q. 2, a. 3.)

Que *ratio agentis* (l'idée de l'artiste) corresponde, dans les êtres

plutôt raisonner ainsi : Comme dans les êtres organiques le principe vital est capable de transformer les aliments en la substance du corps doué de vie, ainsi il est apte à engendrer, de la matière germinale, un être vivant de son espèce [1].

Pour comprendre que cette conclusion s'étend jusqu'aux brutes, il suffit de faire attention aux diverses manières d'opérer qui conviennent aux êtres dont se composent les trois règnes de la nature. Dans les éléments et dans les minéraux, nous ne trouvons que les effets dont sont capables les forces appelées physiques ; d'où nous pouvons conclure que les formes de ces substances naturelles sont complétement plongées et comme noyées dans la matière. Dans la végétation se manifeste déjà un principe supérieur, mais ce principe ne peut agir qu'en se servant des forces inhérentes aux éléments matériels. C'est seulement dans la vie sensible que nous trouvons des phénomènes qui ne peuvent pas être produits par le moyen de ces forces, comme cela est évident surtout pour le sens de la vue et pour l'imagination. Cependant le principe sensible ne peut pas opérer par lui-même, mais seulement dans les organes et avec les organes : par conséquent, il a besoin du concours des forces élémentaires en ce sens que ces forces doivent préparer (ou disposer) les organes. L'âme humaine, capable de penser et de vouloir, possède une activité qui ne peut ni être un phénomène de forces matérielles, ni se produire par le moyen de ces forces, ni même se consom-

de la nature, à la forme qui détermine leur essence, c'est ce que le saint Docteur explique plus amplement (in lib. VII, *Metaph.*, lect. 7 et 8).

[1] Sicut per animam materia transmutatur, ut convertatur in totum in actione nutrimenti, ita et per virtutem prædictam (i. e. quæ est in semine) transmutatur materia, ut generetur conceptum : unde nihil prohibet, quin virtus prædicta operetur, quantum ad hoc, ad actionem animæ sensibilis in virtute ipsius. (*De pot.*, q. 3, a. 11, ad. 7.)

mer dans un organe. C'est donc seulement dans l'homme que nous trouvons un principe supérieur, dans ses opérations, à l'activité qui se trouve dans toute la nature, tandis que l'activité sensible reste dans la sphère de la nature même. Rien donc ne nous force de faire intervenir un principe supérieur pour expliquer la propagation des êtres sensibles [1].

III.

L'activité de la nature considérée comme tendance vers une fin.

751. De même que dans la langue latine le mot «*finis*»,

[1] Cum hujusmodi formæ non excedant virtutem et ordinem et facultatem principiorum agentium in natura, nulla videtur necessitas, earum originem in principia reducere altiora... (Animas autem sensitivas ordinem principiorum naturalium non excedere) patet eorum operationes considerantibus. Nam secundum ordinem naturarum sunt etiam ordines actionum. Invenimus autem quasdam formas, quæ se ulterius non extendunt, quam ad id, quod per principia materialia fieri potest; sicut formæ materiales et mixtorum corporum, quæ non agunt ultra actionem calidi et frigidi : unde sunt penitus materiæ immersæ. Anima vero vegetabilis, licet non agat nisi mediantibus qualitatibus prædictis, attingit tamen operatio ejus ad aliquid, in quod qualitates prædictæ se non extendunt, videlicet ad producendum carnem et os, et ad præfigendum terminum augmento, et ad hujusmodi : unde et adhuc detinetur intra ordinem materialium principiorum, licet non quantum formæ præmissæ. Anima vero sensibilis non agit per virtutem calidi et frigidi de necessitate, ut patet in actione visus et imaginationis et hujusmodi; quamvis ad hujusmodi operationes requiratur determinatum temperamentum calidi et frigidi ad constitutionem organorum, sine quibus actiones prædictæ non fiunt : unde non totaliter transcendit ordinem materialium principiorum, quamvis ad ea non tantum deprimetur, quantum formæ præmissæ. Anima vero rationalis etiam agit actionem, ad quam virtus calidi et frigidi non se extendit; nec eam exercet per virtutem calidi et frigidi, nec organo etiam corporali : unde ipsa sola transcendit ordinem naturalium principiorum; non autem anima sensibilis in brutis vel vegetabilis in plantis. (*De pot.*, loc. cit.)

le mot français « *fin* » signifie non-seulement *ce à quoi se termine une action*, mais encore le *but* auquel l'on tend ou le *motif* qui fait agir. En d'autres termes, ce mot exprime non-seulement ce sur quoi est dirigé un mouvement ou un acte, mais encore il fait connaître ce terme de l'acte comme une chose en vue de laquelle le mouvement ou l'acte commence. Il n'y a donc activité finale, c'est-à-dire une activité qui constitue vraiment une tendance vers une fin, que si le terme ou le but de cette activité est en même temps sa cause et par suite, dans un certain sens, son commencement. Ce but n'est pas toujours un objet qui existe d'une manière indépendante de l'activité, comme l'est le gibier que poursuit le chasseur ; il peut, au contraire, être produit bien des fois par cette activité même, comme la santé l'est par les efforts du médecin. Lors même que l'agent tend vers une chose qui existe déjà, ce n'est pas tant la chose existante que sa possession qui est le but de son activité, et c'est cette possession, et non l'objet en soi, qui est l'effet de son action. D'après cela, on peut toujours dire que par l'activité finale un objet entre avec lui-même dans une relation semblable à celle qui existe entre la cause et l'effet. Pour comprendre que cela n'implique pas contradiction, il suffit d'examiner comment et dans quelle mesure la fin peut être cause. La fin est cause, parce qu'elle pousse la cause efficiente à agir ; toutefois, si elle meut l'agent, ce n'est pas au moyen d'une impulsion mécanique, ni même par une influence immédiate qu'elle exercerait d'une manière quelconque sur la force active, mais parce qu'elle est appétée ou désirée par la cause efficiente [1]. Toute cause véritable influe sur la naissance de l'effet ; or, comme cette influence consiste, quand il s'agit de la cause efficiente, dans son opération, elle consiste, quand il s'agit

[1] Finis non est causa, nisi secundum quod movet efficientem ad agendum : non enim est primum in esse, sed in intentione solum. (S. Thom., *De pot.*, q. 5, a. 1.)

de la fin, en ce qu'elle est *appétée* ou *désirée*[1]. En tant donc que la fin, avant d'exister en réalité, est déjà quelque chose, elle fait qu'elle soit produite par l'activité de la cause efficiente.

La fin est donc cause et même la première des causes. La matière ou la cause matérielle ne peut avoir l'existence que si elle est déterminée par la forme, et c'est la cause efficiente qui produit la forme dans la matière. Or la cause efficiente, à son tour, doit être déterminée à agir par l'appétition de la fin; autrement son activité n'aurait aucune direction déterminée, et, par conséquent, rien n'expliquerait pourquoi elle produirait telle chose ou telle autre. Comme l'activité des êtres doués d'intelligence est déterminée, parce qu'ils veulent la fin, ainsi celle des choses irrationnelles est déterminée par une propension naturelle qui les porte vers cette fin[2]. Si nous devons conclure de là que toute activité se trouve sous l'influence de diverses fins, on voit, toutefois, par ces mêmes considérations, que cette tendance vers la fin ne peut être affirmée de l'homme et de tous les êtres intelligents dans le même sens que de la

[1] Sicut influere causæ efficientis est *agere*, ita influere causæ finalis est *appeti* et *desiderari*. (S. Thom., *de Verit.*, q. 22, a. 2.)

Si nous avons cité ici ces définitions de saint Thomas, c'est qu'on l'a accusé, récemment encore, de parler de l'influence causale des fins avec si peu de netteté qu'on peut à peine la distinguer de la manière dont est cause la cause efficiente.

[2] Omnia agentia necesse est agere propter finem. Causarum enim ad invicem ordinatarum si prima subtrahatur, necesse est alias subtrahi. Prima autem inter omnes causas est causa finalis. Cujus ratio est, quia materia non consequitur formam, nisi secundum quod movetur ab agente : nihil enim reducit se de potentia ad actum. Agens autem non movet nisi ex intentione finis : si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud. Ad hoc ergo, quod determinatum effectum producat, necesse est, quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Hæc autem determinatio sicut in rationali creatura per rationalem fit appetitum, qui dicitur voluntas, ita in aliis fit per inclinationem naturalem, qui dicitur appetitus naturalis. (S. Thom., *Summ.*, p. I, IIæ, q. 1, a. 2.)

nature. L'homme, étant, par son intelligence et par sa volonté libre, l'arbitre de ses actions, se meut lui-même vers la fin qu'il s'est proposée, tandis que les êtres de la nature sont poussés vers la fin qui leur a été donnée, comme la flèche est lancée par le tireur. Encore qu'ils connaissent le but de leur activité, comme le font les animaux, cependant ils ne connaissent pas ce but comme tel, et ils ne se déterminent pas à tendre vers ce but par le choix de la volonté[1]. Dès lors, ce n'est pas, à proprement parler, la nature qui poursuit les fins, mais celui qui l'a organisée, en mettant dans chaque être les forces et les inclinations qui lui sont propres, celui qui règle constamment leurs opérations suivant certaines lois. C'est Dieu qui agit dans les êtres de la nature et par eux, pour atteindre les fins qu'il s'est proposées, en sorte que la nature est à lui ce qu'est l'instrument à celui qui le manie[2].

752. On ne peut douter qu'il n'y ait dans la nature une telle activité finale, ou des opérations qui tendent à une fin, tant qu'on reconnaît cette vérité incontestable que l'univers n'est pas produit par la puissance aveugle ou par les opérations fatales de la matière, ou par le hasard, mais qu'il est l'œuvre de la puissance du Créateur qui l'a ordonné avec une sagesse infinie. Mais on se demande si, en considérant en elle-même l'activité de la nature, on peut démontrer qu'elle est déterminée par des causes finales, en sorte que nous puissions de là déduire la providence de Dieu dans la nature. C'est pourquoi saint Thomas commence son commentaire sur le traité où Aristote prouve contre les philosophes plus anciens l'activité finale de la nature, en faisant

[1] Proprium est naturæ rationalis, ut tendat in finem quasi se agens et ducens ad finem; natura vero irrationalis quasi ab alio acta vel ducta, sive in finem apprehensum, ut bruta animalia, sive in finem non apprehensum, sicut ea quæ omnino cognitione carent. (*Summ.*, p. I, IIæ, q. 1, a. 2.) Cf. In lib. II, dist. xv, q. 1, a. 2.

[2] Tota irrationalis natura comparatur ad Deum sicut instrumentum ad agens principale. (*Ibid.*) Cf. In lib. II, dist. xv, q. 1, a. 2.

observer que cette discussion est très-importante pour la question de la providence divine [1].

Les philosophes grecs dont parle Aristote, particulièrement Empédocle et Démocrite, niaient que la nature poursuive des fins dans ses opérations, ou qu'il y ait des causes finales. Les végétaux, disaient-ils, croissent, il est vrai, parce que la pluie tombe; néanmoins il ne pleut pas, *afin que* les plantes puissent croître, mais uniquement parce que, les eaux s'étant rassemblées dans l'atmosphère, le nuage devenu trop lourd doit se décharger. Ils n'admettaient dans la nature d'autres causes que les forces qui opèrent dans la matière élémentaire, et ils attribuaient *au hasard* tout ce qu'on ne peut expliquer par l'action *nécessaire* de ces forces mécaniques ou physiques. Platon, dans le Phédon et le Timée, et Aristote, dans le livre cité de la Physique, comme en d'autres endroits, combattaient vivement cette doctrine matérialistique, et Cicéron, s'appropriant les pensées de ces philosophes, prouve avec éloquence que l'ordre admirable de la nature contraint tout homme qui réfléchit de reconnaître le gouvernement de la providence divine [2]. Les Saints Pères exhortent les païens à chercher, la connaissance de Dieu surtout par ce moyen [3], et les scolastiques ne négligeaient pas de se servir en théologie, pour prouver la providence de Dieu, de tout ce qu'ils avaient établi en philosophie, en commentant Aristote, sur les causes finales qui interviennent dans la nature. A peine avait-on commencé

[1] Dicit, quod natura est de numero illarum causarum, quæ *propter aliquid* agunt. Et valet ad quæstionem de providentia. Ea enim, quæ non cognoscunt finem, non tendunt in finem nisi ut directa ab aliquo cognoscente, sicut sagitta a sagittante; unde si natura operatur propter finem, necesse est quod ab aliquo intelligente ordinetur, quod est providentiæ opus. (In lib. II, *Phys.*, lect. 12.)

[2] *De Nat. deorum*, lib. II, n. 30 et ss., ed. Schütz.

[3] Clem. Alex., *Strom.*, V. (Voir plus haut, n°s 227, 432.) — Athan., *adv. Gent.*, n. 35 et ss. (n. 452) — Greg. Naz., or. II de theol. — Aug., *de Ordine*, 2. — Lact., *de Opificio Dei.* — Bas., *Hexam.* — Ambr., *ibid.* — Chrysost., *de Prov. Dei.*

à cultiver les sciences naturelles d'après une nouvelle méthode, que Bacon, auteur de cette méthode, attaqua cette manière de considérer la nature. Qu'en la métaphysique, dit-il, on parle de causes finales, passe encore ; mais en physique, cette étude ne peut que dérouter. Si Démocrite a été plus heureux dans l'étude de la nature que Platon et Aristote, c'est précisément parce qu'il cherchait à expliquer l'activité et les productions de la nature, non par les causes finales, mais par la nécessité qui résulte des propriétés de la matière et par une expérimentation sans cesse renouvelée, c'est-à-dire, par le hasard [1]. — Descartes lui-même veut qu'on s'abstienne de parler, dans la philosophie de la nature, des causes finales, craignant qu'on ne se rende coupable de présomption en voulant scruter les intentions de Dieu [2]. — Il croit donc pouvoir connaître d'une manière complète les choses naturelles et comprendre leurs opérations, leurs forces et leur essence, sans considérer la fin à laquelle tout en elles est proportionné, et sans étudier la relation que chacune a avec toutes les autres et la position qu'elle occupe dans l'ensemble. Pour jeter le blâme sur une spéculation qui développe les connaissances religieuses et les sentiments les plus nobles, il confond les intentions que Dieu nous a clairement manifestées dans ses œuvres avec les décrets cachés, mystérieux que sa providence réalise dans le cours des siècles, mais qu'il ne révélera pleinement qu'à la fin des temps.

Inutile de dire que tous les philosophes qui prétendent expliquer la nature sans un créateur et sans sa providence ont suivi le conseil de Bacon et de Descartes. Les matéria-

[1] *De augm.*, lib. II, c. 4.

[2] Nullas unquam rationes circa res naturales a fine, quem Deus aut natura in iis faciendis sibi proposuit, desumemus; quia non tantum nobis debemus arrogare, ut ejus consiliorum participes esse putemus. (*Princ. phil.*, p. I, n. 28.)

listes de notre époque surtout repoussent avec dédain tout ce qui sent les causes finales. Mais voici une observation qui mérite d'être pesée sérieusement : c'est que ces philosophes du dix-neuvième siècle réchauffent les doctrines des Ioniens que réfutait Aristote, non pas seulement quant à quelques idées saillantes, mais jusque dans tous les points particuliers ; ils se placent juste au point où étaient Démocrite et Empédocle, ne sachant rien de meilleur que ces derniers. Et c'est ainsi qu'il est encore nécessaire de prouver, dans notre siècle de lumière, que les oiseaux ne volent pas parce qu'ils ont des ailes, mais qu'ils ont des ailes pour qu'ils puissent voler ; que nous ne mangeons pas, parce que des dents nous ont poussé par hasard, mais que nous avons des dents pour que nous mangions ! Pour défendre cette vérité que les êtres de la nature n'ont pu prendre naissance en vertu d'une combinaison fortuite des matières, on se voit réduit à prouver encore qu'une montre, un tableau ou même l'Énéide n'ont pu se former par des forces qui seraient dirigées par le hasard ! Loin de nous la pensée de mépriser les travaux de ceux qui, pour combattre l'erreur, entrent dans tous ces détails. Si nous en parlons, c'est pour montrer qu'à notre époque les connaissances philosophiques n'ont pas progressé dans la même mesure que les études expérimentales de la nature. En vérité, lorsqu'on est obligé de traiter sérieusement et avec beaucoup d'ampleur ces sortes de questions, la philosophie de la nature ne peut guère se vanter de nos jours d'être supérieure à l'antiquité.

753. Les Ioniens enseignaient et les matérialistes contemporains répètent que rien ne nous force ni ne nous donne le droit d'admettre que les opérations de la nature soient déterminées par des causes finales, puisqu'on peut parfaitement les expliquer sans celles-ci. Si nous considérons en elle-même l'opération de certaines substances,

elle est une conséquence nécessaire de leur nature : par exemple, il est de la nature de certains corps d'être une source de chaleur, tandis que d'autres, par leur nature, produisent le froid. Or, si ces effets sont utiles à d'autres substances, c'est une chose purement fortuite par rapport à ces effets, puisque ceux-ci ont lieu nécessairement, sans aucun égard à cette utilité. Si les vapeurs s'élèvent de la terre, se condensent et deviennent de l'eau dans l'atmosphère où elles se rassemblent dans les nuages pour retomber sur la terre en pluie, ce sont des phénomènes qui ont leur raison suffisante et nécessaire, d'une part, dans la nature des éléments matériels, et d'autre part dans l'influence de la chaleur et du froid. En dehors de ces causes, on ne pourrait pas plus trouver une cause pour laquelle il pleut, dans les avantages que procure une pluie fécondante, que dans les dommages qui sont la conséquence d'une pluie intempestive [1]. — De la même manière on contestait autrefois et l'on conteste encore aujourd'hui la convenance interne des substances naturelles. Que dans un corps organique les divers membres se forment juste de telle manière et non autrement, c'est une conséquence nécessaire de la nature des matières qui sont unies en eux [2]. Et si, allant plus loin, on voulait trouver, dans l'usage que ces êtres font de leurs membres, la raison pour laquelle la nature les en a pourvus, on devrait également attribuer à une intention de la nature les

[1] Ἔχει δ' ἀπορίαν, τί κωλύει τὴν φύσιν μὴ ἕνεκα τοῦ ποιεῖν μηδ' ὅτι βέλτιον, ἀλλ' ὥσπερ ὕει ὁ Ζεύς, οὐχ ὅπως τὸν σῖτον αὐξήσῃ ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης · τὸ γὰρ ἀναχθὲν ψυχθῆναι δεῖ, καὶ τὸ ψυχθὲν ὕδωρ γενόμενον κατελθεῖ, ντὸ δὲ αὐξάνεσθαι τούτου γενομένου συμϐαίνει τὸν σῖτον. (*Phys.*, lib. II, c. 8.)

[2] Ὥστε τί κωλύει οὕτω καὶ τὰ μέρη ἔχειν ἐν τῇ φύσει ; οἷον τοὺς ὀδόντας ἐξ ἀνάγκης ἀνατεῖλαι τοὺς μὲν ἐμπροσθίους ὀξεῖς, ἐπιτηδείους πρὸς τὸ διαιρεῖν, τοὺς δὲ γομφίους πλατεῖς καὶ χρησίμους πρὸς τὸ λεαίνειν τὴν τροφήν, ἐπεὶ οὐ τούτου ἕνεκα γενέσθαι, ἀλλὰ συμπεσεῖν. (*Ibid.*)

membres qui ne peuvent pas servir à un tel usage, comme les pieds et les jambes infirmes des paralytiques, ou les yeux énervés des aveugles.

Mais on devait ici se demander tout naturellement : D'où vient-il donc qu'aux opérations de la nature se joint presque toujours une utilité déterminée, tellement que les effets produits nécessairement par certains êtres, en vertu de leur nature, sont utiles à d'autres? Comment se fait-il que les êtres organiques en particulier se développent dans tous leurs membres, comme l'exigent leur conservation et l'activité qui les distingue ? D'où vient, en un mot, cet arrangement de la nature, en vertu duquel ce qui est convenable, *en harmonie avec le but*, est en même temps ce qui est ordinaire et *régulier ?* A ces questions, les philosophes grecs professant le matérialisme firent déjà la même réponse que les matérialistes modernes. Les matières élémentaires, disent-ils, ont été mêlées dès le principe de la manière la plus variée, non toutefois par une puissance intelligente, mais par un concours fortuit, et c'est ainsi qu'elles ont été unies de manière à former des corps. De toutes les choses formées ainsi, celles-là seules sont restées que nous appelons utiles, non parce que de fait elles auraient été produites pour une fin, mais parce qu'elles sont seules *capables* de persévérer dans l'existence et de se propager. C'est pourquoi on ne peut guère admettre que la nature, telle que nous la connaissons actuellement, soit sortie d'un même coup de la masse chaotique ; il est plutôt à croire que beaucoup d'espèces de formations imparfaites et d'êtres difformes sont nés et ont péri, avant que l'univers ait pu prendre, dans toutes ses parties, la forme qu'il possède à présent. Si de nos jours, pour donner quelque vraisemblance à cette hypothèse, on montre les restes fossiles d'espèces animales dont on ne trouve plus de traces sur la terre, Empédocle invoquait, avec moins de vérité historique, mais pour le reste

avec plus de justesse, la légende antique de monstres, moitié animaux et moitié hommes[1]. Nous disons : « avec plus de justesse », car les espèces animales qui ont péri, bien que différant, surtout par la taille, de celles qui vivent aujourd'hui, étaient d'ailleurs organisées aussi régulièrement que ces dernières.

754. Dans la réfutation de ce système, Aristote part de la notion du hasard ou du cas fortuit. Dans un autre traité , il en avait déjà donné la définition, et il avait dit que les philosophes antérieurs, tout en parlant beaucoup du hasard, ne se sont jamais demandé s'il existe en réalité, ni en quoi consiste proprement son essence. — Il est certain que dans notre langage nous appelons hasard une *cause* qui est *incertaine* et *indéterminée*, et dont nous ne pouvons pas connaître la nature. On pourrait donc douter qu'il y ait en réalité du hasard, car les choses que nous attribuons au hasard ont aussi d'autres causes, et même des causes déterminées. Ainsi, lorsque quelqu'un se rend pour des affaires sur la place publique et qu'il y rencontre inopinément son ami qu'il avait cherché en vain ailleurs, on dit qu'il l'a rencontré par hasard. Cependant il est clair que cette rencontre que nous appelons fortuite a une cause nécessaire, puisque les deux amis sont allés en même temps sur la place publique, et que chacun y a été porté par un motif parfaitement déterminé. Néanmoins, lorsque nous disons qu'un effet est fortuit, nous ne le considérons pas en lui-même, mais par rapport à l'action à laquelle il se rattache. En effet, il y a des événements qui ont toujours lieu, comme le lever et le coucher du soleil ; d'autres qui arrivent ordi-

[1] Ὅπου μὲν ἅπαντα συνέβη, ὥσπερ κἂν εἰ ἕνεκά του ἐγίνετο, ταῦτα μὲν ἐσώθη, ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου συστάντα ἐπιτηδείως· ὅσα δὲ μὴ οὕτως ἀπώλετο καὶ ἀπόλλυται, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς λέγει τὰ βουγενῆ καὶ ἀνδρόπρωρα. (*Phys.*, lib. II, c. 8.)

[2] *Ibid.*, lib. II, cap. 4, 5, 6.

nairement, par exemple que les animaux naissent avec tous leurs organes ; d'autres phénomènes enfin sont rares, tel qu'un animal aveugle-né. Au nombre de ces derniers nous pouvons compter la rencontre des amis dont nous parlions ci-dessus. Les événements qui accompagnent rarement une action sont seuls fortuits, et encore ne le sont-ils, pour celui qui agit avec conscience, que s'il ne les a pas prévus. On appelle fortuits les événements rares, non voulus, parce qu'ils n'arrivent pas régulièrement, mais par exception. Car l'effet qu'une activité produit toujours ou habituellement, doit avoir sa raison suffisante et dans la nature de cette activité et dans le cours ordinaire des choses ; par conséquent, il doit avoir une cause certaine et déterminée.

Il est évident, d'après ces explications, que s'il n'y a rien de fortuit pour Dieu, à qui rien n'est caché et à la domination de qui toutes les causes libres ou nécessaires sont soumises, il peut bien y avoir des choses fortuites pour nous, dans le domaine des événements contingents.

Or comment Aristote, en partant de cette notion du hasard ou des événements fortuits, prouve-t-il que des causes finales dirigent l'activité de la nature? Que les opérations de la nature, dit-il, soient accompagnées de quelque avantage pour d'autres êtres, que les substances naturelles, depuis les corps célestes jusqu'aux choses les plus infimes qui existent sur la terre, concourent, par l'activité qui correspond à leur nature, à la génération, à la formation et au perfectionnement d'autres substances, et par là à la conservation de l'ensemble, voilà précisément ce qui se voit toujours, ou du moins ce qui arrive ordinairement ou régulièrement. Par conséquent, quoique les substances naturelles opèrent, comme elles opèrent, en vertu de leur nature et dès lors avec nécessité, il faut néanmoins qu'il y ait dans leur nature une cause certaine et déterminée en

vertu de laquelle cette utilité découle de ces opérations nécessaires; car les effets qui arrivent d'une manière habituelle et régulière ne peuvent pas s'expliquer par le hasard qui n'est qu'une cause incertaine et indéterminée. — Du reste, Aristote avait déjà fait observer, en définissant le hasard, qn'on ne pourrait pas douter sans folie, quand une cause agit avec délibération, qu'elle ne veuille les effets qui suivent de son action nécessairement ou du moins régulièrement. Si donc la nature opérait avec liberté, nous ne pourrions pas douter qu'elle n'exerçât son activité à cause des avantages qui découlent de son opération. Or c'est précisément cette activité finale *objective* qu'on attribue à la nature. Elle suppose, toutefois, nécessairement ou qu'il y a dans la nature même un principe intelligent, ou bien qu'un être supérieur veille sur elle pour la diriger et la conduire à sa fin.

755. Il ne reste ici aux matérialistes qu'une seule ressource, c'est de dire que l'arrangement actuel de la nature implique sans doute des causes certaines et déterminées de l'utilité qu'ont ses opérations, en sorte que cette utilité ne puisse plus être attribuée au hasard, mais que cet arrangement même a été dans le principe l'œuvre du hasard, une suite de mouvements et de combinaisons sans règle des matières. Pour réfuter cette supposition, Aristote avait déjà observé, en traitant du hasard, que les formations cosmogoniques doivent commencer par les corps célestes sous l'influence desquels se forment tous les autres. Or les corps célestes sont, d'une part, bien plus parfaits que les corps qui existent sur la terre, et, d'autre part, par l'ordre invariable et la régularité qu'on remarque dans leur existence et dans leurs opérations, ils sont bien plus éloignés de tout ce qu'on appelle cas fortuit ou hasard. On ne peut donc pas admettre que juste les parties les plus parfaites de l'univers aient été formées par le hasard, car nous ne pouvons même pas comprendre que les substances na-

turelles de la terre, comme une plante, un arbre, aient été formées en vertu de combinaisons produites fortuitement [1]. En outre, le hasard suppose toujours des causes qui opèrent régulièrement ou même avec délibération ; car nous ne pouvons lui attribuer que les effets qui sont en dehors des lois d'après lesquelles agissent les causes physiques, et en dehors des intentions que se proposent les causes libres. Aussi ces effets n'ont-ils lieu que rarement. Il est donc impossible que les premières formations mêmes par lesquelles s'est constitué l'univers soient l'œuvre du hasard [2]. — Contre cette dernière preuve qu'expose Aristote, on pourrait objecter, toutefois, il me semble, que ces combinaisons fortuites de la matière, auxquelles on attribuerait la formation des premiers corps qui existent actuellement dans le monde, supposent l'action régulière des forces mécaniques et chimiques qui sont inhérentes à la matière, et qu'ainsi le hasard ne serait pas, dans cette hypothèse, la première cause, et que les corps célestes ne seraient pas le premier effet.

Mais les considérations que faisaient déjà certains philosophes de l'antiquité, et surtout les Pères de l'Église, sur l'ordre général du monde convainquent mieux l'intelligence et consolent davantage le cœur. Par cet ordre admirable que Dieu a mis dans l'univers, les êtres innombrables qui le composent et qui forment les espèces les plus diverses constituent, avec leur activité extrêmement variée et avec tous les changements qui se passent en eux, un tout magnifique dont toutes les parties contribuent à la conservation de l'ensemble. Cette harmonie, qui engendre dans le monde le bien du tout et de ses parties, présente en même temps à celui qui le considère un spectacle délicieux qui ravit le spectateur par les beautés les plus variées et les

[1] *Phys.*, lib. II, c. 4.
[2] *Ibid.*, c. 6.

plus sublimes. Or, comme ces beautés et ce bien général ou particulier ne peuvent être obtenus que si toutes ces choses innombrables conspirent pour la même fin, nous trouvons, dans la construction de l'univers, au suprême degré, ce qu'on nomme proprement *ordre* ou *proportion à la fin*. Plus nous scruterons la nature, depuis les corps célestes jusqu'aux êtres les plus infimes qui existent sur la terre, plus nous découvrirons cette harmonie et cette convenance qui est en même temps une source de beauté et de prospérité pour les choses qui composent l'univers. Et si, après avoir considéré le monde dans ses détails, nous revenons de nouveau à la considération de l'ensemble qui nous étonne par son immensité, notre âme doit tomber en extase devant la sagesse qui resplendit d'une extrémité à l'autre de l'univers. Quoi donc de plus absurde que d'attribuer à l'aveugle hasard l'œuvre d'une sagesse dont l'intelligence humaine est incapable de mesurer toute la profondeur et toute l'étendue?

756. Pour ce qui concerne, en outre, l'activité finale *interne* des substances naturelles, Aristote fait valoir la même raison que nous retrouvons, mais, il faut l'avouer, d'une manière plus complète dans les écrits de Kant (n. 622), et saint Thomas se sert, pour en montrer la force probante, du même exemple. Comme les substances naturelles sont privées de liberté, leurs opérations, lorsqu'elles ne sont pas entravées, correspondent parfaitement à leur essence. Or la manière dont elles produisent leurs effets ressemble tout à fait à la façon dont l'art produit ses œuvres de propos délibéré. Elles aussi dirigent vers le but qu'elles doivent atteindre, la perfection du tout, les diverses formations qui se succèdent, réglant et configurant, d'après l'idée du tout, toutes les diverses parties. De même que l'architecte pose d'abord le fondement de l'édifice, construit ensuite les murailles, pour étendre enfin sur elles le toit, de même la nature produit d'abord les ra-

cines de l'arbre et les fait entrer dans la terre, forme ensuite le tronc et étend enfin sur lui les branches et les feuilles [1]. Nous devons ainsi conclure qu'il y a, dans la substance naturelle, un principe qui la détermine à procéder dans ses opérations, sans en avoir conscience, comme le fait l'artiste qui agit avec intelligence. Nous n'affirmons de la nature, comme nous l'avons déjà dit, que cette tendance que possèdent de fait, mais d'une manière inconsciente, les substances naturelles.

Cette tendance vers la fin ou cette activité finale, dit encore Aristote, se montre dans la génération, dans le développement et dans toutes les autres opérations des substances naturelles avec beaucoup de clarté, et dans les animaux elle se voit d'une manière si frappante que certains philosophes ont cru devoir leur accorder de l'intelligence. Ces philosophes ne pouvaient pas comprendre comment, sans intelligence et sans délibération, l'araignée pourrait tisser ses toiles avec tant d'art et les étendre pour attraper des insectes, ou comment l'hirondelle pourrait construire le nid qui doit abriter sa couvée. Cependant l'uniformité avec laquelle tous les animaux font, en tous temps et dans les mêmes circonstances, les mêmes actions, prouve assez qu'ils n'agissent pas avec délibération, mais qu'ils sont déterminés irrésistiblement par leurs instincts. Et quand on considère plus attentivement de quelle manière la plante attire et transforme les substances étrangères qui doivent la nourrir, comment elle produit les fleurs, les fruits et la semence, on ne peut méconnaître en elle cette harmonie ingénieuse de son activité avec sa fin, quoiqu'elle n'ait aucune conscience d'elle-même et de ses actes ni aucune connaissance.

Les scolastiques ne négligent pas d'insister encore sur la grande multitude des parties diverses dont se composent

[1] S. Thom., in lib. II, *Phys.*, lect. XIII.

les corps, sur la variété des organes et des membres qui se forment, dans les substances plus parfaites, de manière à servir les uns aux autres, ainsi que sur la diversité des facultés, des instincts et des forces qui se combinent en elles avec une parfaite harmonie. En effet, plus ces formations de la nature sont supérieures à tout ce que l'art peut produire, plus elles prouvent que l'activité qui les fait naître, est réglée avec une sagesse suprême, et qu'ainsi ses productions sont destinées, sans aucun doute, à procurer une fin [1].

757. Assurément, il y a, dans la nature, beaucoup de choses qui semblent imparfaites et, si nous ne considérons que les fins prochaines et l'utilité immédiate, inutiles et même nuisibles. Bien des êtres n'arrivent jamais au développement que demande leur nature, d'autres sont complétement difformes, et les éléments mêmes dont on vante l'influence salutaire causent bien des fois de grands ravages. Si les matérialistes anciens, comme ceux qui vivent de nos jours, concluent de là que l'activité de la nature n'est pas déterminée par des causes finales, Aristote leur répond que si cette conclusion était légitime, on pourrait dire avec le même droit que l'homme lui-même ne se propose pas de but dans ses opérations, que le médecin n'a pas l'intention

[1] Rursus hoc ipsum (naturam agere propter finem) palam indicant in animalibus tot membra tam ordinate tam providenter effecta; tot partium descriptio non ad speciem solum et elegantiam, sed etiam ad usum apta; tot organorum apparatus, tot vires et potentiæ, tot multiformi contextu instrumenta. Quæ omnia ad agendum atque adeo alicujus finis gratia tributa esse, qui negat, amens est. Quid enim magis a ratione alienum esse potest, quam existimare ea quæ humana arte fiunt, ad aliquem finem effici, ut navem ad navigandum, domum ad arcendas cœli injurias, quæ tamen tam admirabili solertia, tam excellenti divinaque ratione perfecta sunt, ut ea nulla humana ars assequi imitando possit, vago et incerto fluctuantis naturæ motu in eam formam ac speciem coaluisse, neque ad scopum ullum fuisse destinata? (Conimbr., in lib. II, *Phys.*, c. 8 et 9, q. 1, a. 1.)

de guérir les malades, que le général ne veut pas remporter la victoire, et que l'homme d'État ne poursuit pas le bien du peuple. Il ne s'ensuit donc qu'une seule chose, c'est que les causes qui opèrent dans la nature sont imparfaites, si nous ne considérons que les effets particuliers, et que dès lors elles peuvent, aussi bien que l'homme, manquer leur but, mais on aurait tort d'en conclure qu'elles opèrent sans but et sans règle. Au contraire, de même qu'une œuvre d'art n'est manquée que si elle ne répond pas au but que doit se proposer l'artiste d'après les règles de son art, de même les êtres difformes que produit çà et là la nature ne sont des monstres que parce que l'activité de la nature n'a pas répondu aux fins qu'elle poursuivait. Si l'activité n'était pas dirigée vers certaines fins déterminées, nous n'aurions aucune règle pour apprécier ses productions[1]. Quoique la nature tende toujours dans ses opérations vers certaines fins, cependant elle ne les atteint pas toujours. Toutefois, si nous parlons, non des causes particulières et des fins qu'elles poursuivent immédiatement, mais du but général de la création, il est toujours obtenu. Car, comme nous le disions plus haut, ce n'est pas, à proprement parler, la nature même qui tend à sa fin, c'est plutôt le Créateur qui opère en elle et par elle pour la conduire aux fins qu'il s'est proposées ; or Dieu ne peut pas manquer sa fin. Au reste, nous n'avons pas besoin d'insister ici pour prouver que les productions imparfaites et manquées de la nature, comme les choses nuisibles et perni-

[1] Si enim ars non ageret ad determinatum finem, qualitercunque ars operaretur, non esset peccatum, quia operatio artis æqualiter se haberet ad omnia. Hoc ipsum igitur, quod in arte contingit esse peccatum, est signum, quod ars propter aliquid operetur. Ita etiam contingit in naturalibus rebus, in quibus monstra sunt quasi naturæ peccata, *propter aliquid* agentis, in quantum deficit recta operatio naturæ, et hoc ipsum, quod in naturalibus contingit esse peccatum, est signum, quod natura *propter aliquid* agit. (S. Thom., *ibid.*, lect. XIV.)

cieuses que produisent leurs forces, servent, par la sagesse et la puissance de Dieu, pour la réalisation du plan divin qui embrasse tous les êtres et tous les événements.

758. Aristote termine son étude sur la question qui nous occupe, en cherchant à définir la relation entre la *nécessité* des opérations de la nature et son *activité finale.* La nécessité, dit-il, est ou *absolue* ou *conditionnelle.* Elle est absolue, lorsqu'elle a son principe dans l'essence des choses (dans la matière ou la forme) ou bien dans leur cause efficiente ; c'est-à-dire que les choses qui sont nécessaires dans les substances naturelles, par suite de leurs propriétés essentielles ou en vertu de cette cause, sont en elles simplement nécessaires. La nécessité est, au contraire, conditionnelle, lorsqu'elle est fondée sur la fin qu'une chose doit atteindre. Il s'agit donc de savoir si la nécessité, avec laquelle la nature forme les êtres qu'elle produit, a son fondement dans la nature de la matière ou des forces qui en émanent, ou bien dans la fin que Dieu lui a donnée. Les adversaires soutiennent la première hypothèse. Si les substances naturelles se forment de telle manière déterminée et non autrement, cela vient des éléments qui se combinent en elles, à peu près comme si l'on disait qu'un édifice a la forme qu'il possède actuellement, parce que les matériaux dont il se compose exigent cette forme. Or il est bien vrai que ces matériaux peuvent avoir des propriétés qui les rendent plus aptes à former certaines parties de l'édifice ; les uns, par exemple, sont plus lourds, afin qu'ils puissent servir à la construction des fondements et des murs inférieurs, les autres sont plus légers, pour qu'ils puissent être portés par les constructions plus basses. Cependant on ne pourrait pas dire qu'un édifice ait ces diverses parties : le fondement, le rez-de-chaussée, les divers étages et la toiture, parce que les matériaux avaient exigé une position diverse ; il a plutôt ces parties pour qu'il puisse servir au but pour lequel il a été construit. C'est la nécessité naissant de ce but qui rend

nécessaires des matériaux ainsi conditionnés. L'artiste, projetant une œuvre d'art, cherche d'abord ou prépare les matériaux qui puissent lui servir. La nature fait de même. Comme la plante ou l'animal doit avoir tels ou tels organes et que ceux-ci doivent être configurés de telle ou telle manière, la nature emploie pour leur formation des matières et des forces qui conviennent à ce but.

La nécessité qui résulte de la fin devient ainsi, quoiqu'elle soit conditionnelle, le fondement de la nécessité absolue. Bien que cette vérité puisse nous étonner, cependant nous comprendrons qu'elle n'implique aucune contradiction, si nous considérons la nature des choses qui, étant finies, ne peuvent exister que par création. Ce n'est que par rapport aux causes prochaines qu'il peut y avoir dans les substances créées quelque chose d'absolument nécessaire; par rapport à la cause première et suprême, toute nécessité qui se trouve dans les créatures ne peut être que conditionnelle, puisque leur être même n'est que relatif et conditionnel [1]. Les créatures n'existent que parce que Dieu leur a librement donné l'existence. Supposé que Dieu ait voulu les créer, leur existence reste toujours, à l'égard de la volonté divine, une existence qui n'est nécessaire que conditionnellement; mais par rapport à toutes les autres causes elle peut être absolument nécessaire, parce qu'elle est indestructible. De même, si l'on considère les choses en elles-mêmes, il est absolument nécessaire qu'elles soient ce qu'implique leur concept et qu'elles opèrent comme le demande leur nature, bien que cette nécessité même ne soit qu'une conséquence du décret

[1] Si rerum creatarum universitas consideretur, prout sunt a primo principio, inveniuntur dependere ex voluntate, non ex necessitate principii nisi necessitate suppositionis ; si vero comparentur ad principia proxima, inveniuntur necessitatem habere absolutam. Nihil enim prohibet aliqua principia non ex necessitate produci, quibus tamen positis, de necessitate sequitur talis effectus. (S. Thom., *Contr. Gent.*, lib. II, cap. 30.)

de Dieu, voulant que des êtres appartenant à ces espèces déterminées existent et exercent leur activité. Il n'est nécessaire que Dieu unisse l'âme raisonnable au corps formé de la matière que s'il a décrété de créer l'homme ; mais dans l'homme une fois créé bien des choses peuvent être absolument nécessaires. De même, il se peut que certaines tendances réglées par des instincts déterminent la nature à produire nécessairement certaines choses de telles ou telles matières, mais qu'ensuite, dans les choses déjà formées, beaucoup de propriétés soient nécessaires d'une nécessité absolue. Or, si, d'une part, cette considération montre de nouveau que la fin est la cause la plus haute, il est évident, d'autre part, que dans la nature l'action nécessaire des forces mécaniques est au service des causes finales; ce qui, toutefois, n'exclut point que le simple mécanisme même de la nature soit dépendant de ces mêmes causes. On oppose, il est vrai, à notre époque surtout, l'action mécanique à l'activité finale. Avec Kant, on cherche à prouver cette activité finale de la nature par la raison qu'on trouve dans les substances naturelles, notamment dans les êtres organiques, des phénomènes dont une action purement mécanique ne peut être la cause. Mais si l'on raisonne ainsi, on peut tout au plus vouloir dire par là que l'activité mécanique, considérée en elle-même, ne manifeste pas assez sa tendance vers des fins, mais nullement qu'elle puisse exister sans causes finales. C'est pourquoi Kant raisonne ainsi : Comme dans les substances organiques la nature manifeste d'une manière évidente sa tendance vers ses fins, nous sommes en droit d'admettre que dans toutes ses autres opérations elle poursuit également diverses fins (n. 622). Voyons, toutefois, comment saint Thomas prouve cette tendance générale de la nature à réaliser certaines fins, non plus simplement par l'analogie tirée des êtres organiques, mais par l'essence de l'activité même. Jusqu'ici nous nous sommes contentés de repro-

duire les preuves que nous trouvons dans les ouvrages d'Aristote, en y ajoutant quelques considérations par lesquelles les scolastiques expliquent ces arguments. Mais saint Thomas entre, sur cette question, en diverses considérations qui lui sont propres.

759. Il y a activité finale lorsque l'agent est déterminé à agir par l'effet qu'il produit. Or, dans les êtres privés de toute connaissance et de tout appétit proprement dit, cela ne peut se faire que s'ils sont déterminés à l'activité par des instincts aveugles ou par une certaine tendance vers ce qu'ils produisent. Il s'agit donc de savoir si nous pouvons affirmer cela de tous les êtres de la nature. L'objet vers lequel l'activité est dirigée (ou dans lequel elle a sa fin) peut être soit une chose que l'agent produit en lui-même ou hors de lui, soit l'activité elle-même, par exemple, la connaissance. Cependant il faut que l'activité produise quelque effet; car, si elle s'appelle activité, c'est précisément parce que quelque chose est *actué* par son opération ou est en acte. Or, de même qu'un corps ne peut être mis en mouvement sans qu'il soit mû dans une direction quelconque, de même il est impossible de concevoir une activité qui ne soit un effet *déterminé*, en d'autres termes, qui ne soit dirigée vers un but quelconque [1]. Si donc il y a dans les corps, non-seulement, comme le prétendait Descartes, un mouvement qui leur ait été imprimé du dehors, mais des forces immanentes, il faut que ces forces mêmes soient déjà déterminées, d'abord quant à leur qualité et à leur quantité, et, de plus, quant à leur application, lorsqu'elles opèrent. Par conséquent, il faut que les forces actives soient capables d'attirer ou de repousser, de diviser ou d'unir, d'échauffer et de refroidir, et quoique leurs espèces, surtout quand il s'agit de forces organiques, puissent être très-diverses, il faut toutefois qu'elles soient spécifiquement déterminées, c'est-à-dire

[1] *Contr. Gent.*, lib. III, c. 2.

qu'elles ne soient pas des forces végétatives en général, mais les forces végétatives de telle espèce déterminée de plantes. Or, bien que l'exercice d'une force dépende de diverses circonstances, il faut pourtant, lorsqu'un être agit par lui-même, mais sans liberté, qu'il y ait, dans cet être même, un principe qui le fasse agir dans ces circonstances, qui détermine le degré et le mode de son activité, en un mot, qui lui fasse produire tel ou tel effet déterminé. Comme, d'après cela, la force active même et la manière dont elle agit ont leur fondement dans la nature de la substance active, nous trouvons en vérité dans cette substance même une certaine *tendance* ou impulsion vers l'effet qui doit se produire, par conséquent, une vraie activité *finale* ou dirigée vers une fin. Ce n'est pas à tort qu'on a appelé cette tendance ou cette impulsion appétit *naturel* ou propre à la nature (*appetitus naturalis*), pour le distinguer d'avec les appétits ou les désirs qui caractérisent l'esprit. Cet appétit naturel ou mieux cette *tendance* naturelle des choses ne peut dès lors être dirigée que sur ce qui correspond à leur nature dont elle procède.

Voilà pourquoi, comme l'atteste l'expérience, tous les êtres tendent, par leur activité, soit à se conserver dans l'existence et à se développer, soit à répandre hors d'eux-mêmes le bien qu'ils possèdent, soit enfin à produire en d'autres êtres des changements qui les perfectionnent. Et il est à remarquer qu'un être devient capable d'exercer sur d'autres une influence salutaire, précisément en se développant lui-même d'une manière conforme à sa nature. En produisant les effets qui conviennent à sa propre nature, il devient en même temps pour d'autres une cause de perfections. — Les êtres plus parfaits produisent hors d'eux-mêmes non-seulement des effets qui correspondent à leur nature, mais encore d'autres êtres qui participent à la même nature, c'est-à-dire ils engendrent des êtres semblables. Leur tendance a donc pour objet non-seulement

la conservation de leur existence individuelle, mais encore la conservation de l'espèce à laquelle ils appartiennent [1]. Enfin, l'activité des corps célestes, surtout celle du soleil, a pour but la conservation et le bien de toute la nature (terrestre); son influence salutaire s'étend à tous les actes de la nature sans exception, tellement que, sans cette influence, ni la nutrition et la croissance, ni la génération et la propagation, ne seraient possibles [2].

760. A cette faculté que possèdent les substances naturelles d'influer par leur activité sur d'autres substances doi correspondre, en celles-ci, la puissance de recevoir cette impression. Cette *réceptivité* peut également être regardée comme un appétit naturel, surtout si la substance qui éprouve cette influence est développée et perfectionnée par elle d'une manière conforme à sa nature, et, à plus forte raison, si cette influence engendre en elle l'être spécifique qu'elle est destinée à recevoir, par exemple, si elle engendre dans la semence l'être spécifique de la plante. D'après cela, on peut attribuer à la matière un certain appétit de la forme qui complète son être et le rend subsistant, et concevoir la matière première, parce qu'elle est apte à recevoir toutes les formes, avec un tel appétit des formes les plus parfaites. Ce n'est que par ces formes qu'elle reçoit tout l'être dont elle est capable et qu'elle est pleinement actuée. Par conséquent, dans les diverses espèces de corps qui s'élèvent par degrés les uns au-dessus des autres, dans les éléments, les minéraux, les substances organiques et les êtres sensibles, nous pouvons considérer cette matière avec une réceptivité et un appétit qui tend à la forme la plus parfaite, appétit qui dès lors ne

[1] *Contr. Gent.*, lib. III, c. 3.

[2] Sicut particularis agentis in istis inferioribus intentio contrahitur ad bonum hujus speciei vel illius, ita intentio corporis cœlestis fertur ad bonum commune substantiæ corporalis, quæ per generationem conservatur et multiplicatur et augetur. (*Ibid.*, c. 22.) — Cf. *Summ.*, p. 1, q. 115, a. 3.

reçoit une pleine satisfaction que dans l'homme. Car, dans l'homme, elle est unie à la forme la plus parfaite qu'elle puisse recevoir, l'âme raisonnable. Et comme les productions de la nature se poursuivent, de degré en degré, depuis les corps les moins parfaits jusqu'à l'homme qui en est le dernier terme, il s'ensuit que les éléments existent à cause des minéraux, ceux-ci à cause des êtres vivants, et que, parmi les substances vivantes, les plantes existent à cause des animaux, tandis que les animaux eux-mêmes, comme toutes les autres substances naturelles, existent à cause de l'homme.

Le même ordre que nous trouvons dans la génération des êtres se voit aussi dans leur conservation. Les minéraux se conservent par les qualités correspondantes des éléments ; les plantes tirent leur nourriture du règne minéral ; les animaux se nourrissent de végétaux ou du moins les animaux plus parfaits d'animaux moins parfaits. L'homme enfin se sert de toutes les espèces de substances naturelles, soit pour en faire sa nourriture, son vêtement et sa demeure, soit pour se mouvoir avec plus de vitesse et pour les employer à divers travaux, soit enfin pour le développement de ses facultés spirituelles, étant conduit à la connaissance des choses supersensibles par le moyen de celles qui tombent sous les sens. Aussi les Livres saints proclament-ils que Dieu a mis aux pieds de l'homme toutes les choses créées (*Ps.* VIII, 8), et Aristote même avait déjà reconnu que, par la nature même, l'homme a été établi roi sur tous les animaux[1].

761. Mais pourquoi saint Thomas, en parlant de cet appétit ou de cette tendance à s'élever par degrés jusqu'aux substances les plus parfaites, ne l'attribue-t-il à la nature qu'en vertu de la réceptivité ou de la détermination de la matière?

[1] S. Thom., Contr. Gent., c. 22. — Voici les paroles d'Aristote : Οὐδὲν γὰρ μάτην ἡ φύσις ποιεῖ· λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων· ..... διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζώοις. (*Polit.*, lib. I, c. 1.)

Pourquoi ne la fait-il pas consister plutôt dans la vertu génératrice et ne parle-t-il pas, comme certains philosophes modernes, d'une tendance de la nature à produire toujours des choses plus parfaites, tendance qui aurait son fondement dans sa vertu active, et qui aurait pour but de développer de plus en plus la grande variété de l'être, contenu en germe dans les profondeurs de son essence? Cette question nous ramène à l'examen de la doctrine des matérialistes qui ne veulent pas admettre, dans la nature, des causes finales. Nous avons vu que ces philosophes ne peuvent expliquer, par l'activité mécanique et chimique de la matière, ni la formation de l'univers en général, ni l'origine des diverses substances naturelles en particulier, sans attribuer au hasard une œuvre qui porte évidemment les traces d'une sagesse infinie. Les considérations que nous venons de faire, d'après saint Thomas, montrent clairement combien cette doctrine s'éloigne de la vérité et même de toute vraisemblance. Mais la question posée nous fournit l'occasion de mettre en lumière un autre vice non moins grand de la même théorie.

Les matières, par la seule combinaison desquelles naîtraient les substances naturelles, doivent avoir chacune leurs propriétés déterminées et des forces qui répondent à leur nature; car c'est par ces propriétés et par l'action nécessaire de ces forces qu'on veut expliquer pourquoi les substances naturelles obtiennent, par suite de la combinaison diverse des matières, l'être qui les distingue. Mais ici se présente nécessairement cette question : D'où viennent, dans les matières mêmes, les propriétés et les forces qui leur sont essentielles? Si l'on ne veut pas se contenter d'expliquer leur *combinaison* par le *hasard*, et leur *origine* par une cause *inconnue*, mais donner une réponse autre que d'avouer son ignorance, il faut ou reconnaître, comme leur cause, Dieu le créateur, ou bien parler, avec les panthéistes, d'une substance primitive qui se serait fractionnée pour faire

naître ces matières. Du reste, lors même qu'on ne voudrait pas reconnaître la vérité, pour se placer au point de vue des erreurs du panthéisme, on devrait encore convenir que l'activité de la nature est déterminée par des causes finales. Ou bien l'homme qui réfléchit pourrait-il se contenter de cette hypothèse que la substance primitive, — sans qu'on sache ni comment ni pourquoi, — se serait décomposée en éléments matériels, et que le hasard ait été chargé ensuite de former de ces matières ce qu'il était possible d'en faire? Si donc, comme disent les panthéistes, la Monade absolue s'est convertie en l'infinie variété des éléments matériels, pour s'extériorer à elle-même, se manifester dans les êtres innombrables qui se forment ensuite de ces éléments et conquérir ainsi la conscience de son être et de sa puissance, nous trouvons encore une activité finale s'étendant à l'universalité des choses. Lorsqu'on se place à ce point de vue, il est vrai, on parlera aussi d'une tendance de la nature à manifester, par des formations de plus en plus parfaites, la richesse infinie de son être, et l'on attribuera cette aspiration vers les formes les plus parfaites de l'existence, non comme la scolastique, à une matière passive et infirme, mais à la puissance universelle que possède la nature d'engendrer et de créer.

D'ailleurs, lorsque, tout en rejetant le panthéisme, et en considérant le monde corporel comme créé, on ne conçoit néanmoins tous les êtres individuels que comme des phénomènes dans lesquels s'individualise et se manifeste ce qu'on appelle la substance unique de la nature (*Natursubstance*), on peut et même on doit faire procéder toute l'activité de la nature d'une tendance vers des formations de plus en plus parfaites. En effet, l'idée qui se trouve au fond de ce système, c'est encore que l'unité (μονάς) primordiale non développée marche, après avoir été différenciée ou excitée à la manifestation d'elle-même par une influence du dehors, de productions en productions, pour se révéler

à elle-même et se posséder enfin elle-même. Or la scolastique, s'appuyant sur des motifs que nous examinerons plus tard, n'admettait pas plus cette unique substance créée que la substance unique increée et absolue. Elle croyait que, lors même que les diverses espèces d'êtres que renferme l'univers n'auraient pas été créées simultanément, mais que Dieu n'eût créé d'abord que des matières élémentaires, néanmoins ni les corps célestes ni les êtres plus parfaits qui existent sur la terre n'auraient pu se former de ces matières sans l'activité créatrice de Dieu. Elle n'admettait donc aucune vertu génératrice universelle dont auraient émané et dont procéderaient encore continuellement, comme du fond le plus intime et de la vitalité la plus profonde de la nature, des êtres de toutes espèces. D'après elle, les premiers êtres de chaque espèce n'ont commencé d'exister que par la création (n. 742), et ils ne sont propagés que par la force génératrice qui est inhérente aux êtres individuels et qui ne s'étend jamais au-delà de l'espèce à laquelle appartiennent ces êtres. Par conséquent, saint Thomas ne pouvait représenter la tendance que la nature manifeste dans son activité que comme une propension que possèdent les choses individuelles à se conserver elles-mêmes et à conserver leur espèce, et non comme un principe universel de la nature tendant à s'élever par les choses imparfaites jusqu'aux choses parfaites. Cependant, en tant que les corps célestes étendent leur influence bienfaisante à toute la nature, et qu'en particulier ils concourent à la génération de tous les êtres, on peut dire que par leur activité il y a dans la nature une tendance vers les choses les plus parfaites dont elle est capable. L'homme est le dernier terme auquel tendent toutes les générations de la nature, ainsi que ces influences actives des corps célestes [1]. C'est principalement

[1] Si igitur motio ipsius cœli ordinatur ad generationem, generatio autem tota ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem hujus generis ; manifestum est, quod finis motionis cœli ordinatur ad homi-

pour ce motif que l'Écriture en parlant de ces corps, déclare expressément : « *Le Seigneur votre Dieu les a faits pour le service de toutes les nation squi sont sous le ciel*[1]. »

Cependant, si le monde corporel ne peut être regardé comme une substance unique, et si, par conséquent, le lien qui les unit ne peut s'appeler, dans le sens strict du mot, un lien organique, toutefois on ne peut douter que l'univers entier ne soit un tout parfaitement ordonné dont l'arrangement convenable puisse se comparer à celui d'un corps organique. Dans celui-ci les membres ont pour fin prochaine l'activité qui leur est propre, l'œil par exemple la vision ; puis ils se conservent et se perfectionnent mutuellement, les membres moins parfaits étant destinés au service de ceux qui ont plus de perfection. En outre, tous les membres ont pour fin le tout (le corps organique) qu'ils forment et qu'ils conservent, et ce tout lui-même a une fin

nem, sicut in ultimum finem in genere generabilium et mobilium. (*Contr. Gent.*, lib. III, c. 22.)

S. Thomas parle ici du mouvement du ciel d'après l'opinion universellement admise dans l'antiquité. Dans le chapitre suivant, il développe les raisons qui ont porté certains philosophes et plusieurs Pères de l'Église à croire que ce mouvement du ciel est produit par un être intelligent (n. 745). D'où il suit également que les opérations des corps célestes et leur aptitude pour la fin qu'elles doivent atteindre doivent être attribuées à ces moteurs intelligents plutôt qu'aux corps célestes qui sont mus. Mais nous n'avons guère besoin, il nous semble, de faire observer que ces opinions, généralement abandonnées de nos jours, n'ont aucun rapport avec la doctrine dont il s'agit ici. Que le ciel étoilé se meuve autour de la terre ou que la terre tourne autour du soleil, l'influence de celui-ci reste toujours la même, au point de vue qui nous intéresse ici. D'ailleurs, que Dieu meuve les choses mues par le ministère des esprits ou par d'autres causes, toujours est-il que le mouvement, avec toutes ses conséquences, doit être ramené à Dieu comme à la cause première. En dernière instance, c'est toujours Dieu qu'on doit regarder comme poursuivant la fin dans son activité. Saint Thomas le déclare, du reste, très-nettement aux endroits cités.

[1] Ne forte elevatis oculis ad cœlum videas solem et lunam et omnia astra cœli et errore deceptus adores ea et colas, quæ creavit Dominus Deus in ministerium cunctis gentibus. (*Deut.*, IV, 19.)

en harmonie avec la position qu'il occupe dans l'ordre général du monde. La même chose peut se dire de la nature. Le but prochain auquel tendent les choses dans leurs opérations, c'est leur conservation et leur perfectionnement propre; mais les substances naturelles servent aussi les unes aux autres, et toutes existent et opèrent pour l'homme, l'être le plus parfait qui existe dans la nature. Néanmoins toutes sont destinées à contribuer, comme des parties, à la perfection de l'univers entier. Par conséquent, la fin suprême de leur existence et de leur opération se confond avec la fin générale de la création : la manifestation de la gloire du Créateur [1].

762. On voit clairement, après toutes ces considérations, comment nous devons, d'après saint Thomas, concevoir l'activité finale de la nature. Dans le sens le plus propre et le plus élevé, c'est Dieu, créateur et gouverneur du monde, qui opère dans la nature pour des fins. En effet, l'opération de toutes les substances naturelles est déterminée par les propriétés et les forces qui caractérisent chacune de ces substances. D'ailleurs, elles dépendent, dans leurs opérations, les unes des autres, et c'est la puissance infiniment sage du Créateur qui a établi et qui conserve cet ordre. Enfin, leur opération même est sous l'influence continuelle de Dieu, non-seulement parce qu'il conserve leurs forces et qu'il concourt à leurs actes, mais encore parce que seul il produit le mouvement dont dépend l'influence régulière des corps célestes, et que sans cette influence il n'y aurait, dans toute la nature, ni vie ni activité. De même donc que les effets sont attribués, non pas tant aux instruments qui servent à les produire, qu'à celui qui se sert de ces instruments et les dirige, de même les œuvres de la nature doivent être attribuées à Dieu plutôt qu'aux substances de la nature [2].

[1] *Summ.*, p. I, q. 65, a. 2.

[2] Sic igitur non est difficile videre, qualiter naturalia corpora cogni-

Pourquoi donc attribue-t-on néanmoins l'activité finale aux substances naturelles, tandis qu'on ne l'affirme pas des machines ou des autres corps dont nous nous servons comme d'instruments, bien que les premières ne soient pas plus libres, dans leurs opérations, que ces derniers? C'est que, dans les êtres de la nature, la nécessité n'est pas le résultat de la coaction ou qu'ils ne sont pas violentés par une force étrangère, mais qu'elle procède de leur nature, ainsi que des propensions et des instincts qui leur sont inhérents [1]. Dieu opère dans les créatures d'une façon correspondant à leur nature ; non-seulement il n'empêche pas, mais il fait que chacune opère de la manière qui lui est propre et que, par conséquent, les êtres raisonnables aient aussi une activité libre [2]. Voilà pourquoi l'homme, d'une

tione carentia moveantur et agant propter finem. Tendunt enim in finem sicut directa in finem a substantia intelligente per modum, quo sagitta tendit ad signum directa a sagittante. Sicut enim sagitta consequitur inclinationem ad signum sive ad finem determinatum ex impulsione sagittantis ; ita corpora naturalia consequuntur inclinationem in fines naturales ex moventibus naturalibus, ex quibus sortiuntur suas formas et virtutes et motus. Unde etiam patet, quod quodlibet opus naturæ est opus substantiæ intelligentis : nam effectus principalius attribuitur primo moventi dirigenti in finem, quam instrumentis ab eo directis : et propter hoc operationes naturæ inveniuntur ordinate procedere ad finem sicut operationes sapientis. (*Contr. Gent.*, lib. III, c. 24.)

[1] Necessitas naturalis inhærens rebus, qua determinantur ad unum est impressio quædam Dei dirigentis ad finem, sicut necessitas, qua sagitta agitur, ut ad certum signum tendat, est impressio sagittantis, et non sagittæ. Sed in hoc differt, quia id, quod creaturæ a Deo recipiunt, est earum *natura* ; quod autem ab homine rebus naturalibus imprimitur præter earum naturam, ad violentiam pertinet. Unde sicut necessitas violentiæ in motu sagittæ demonstrat sagittantis directionem, ita necessitas naturalis creaturarum demonstrat divinæ providentiæ gubernationem. (*Summ.*, p. I, q. 103, a. 1, ad 3.)

[2] Deus est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert, quin actus earum sint naturales ; ita movendo causas voluntarias non aufert ; quin actiones earum sint voluntariæ ; sed potius hoc in eis facit : operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem. (*Ibid.*, q. 83, a. 1, ad 3.) — Cf. q. 103, a. 5, ad 2.

part, a une sphère où il choisit des fins et les poursuit avec liberté ; mais, d'autre part, toute son activité doit néanmoins servir aux fins que Dieu se propose dans le gouvernement du monde, et, quoique déchu de sa fin particulière, sa béatitude en Dieu, il doit encore contribuer à la fin générale de la création, la gloire de Dieu. Par conséquent, comme les autres créatures poursuivent également des fins, quoique sans liberté et sans conscience, mais par une activité que déterminent des propensions et des instincts, on peut leur attribuer aussi, d'une façon secondaire toutefois, une certaine activité finale, et dire également, en parlant de ces créatures, qu'elles aspirent à leur perfection, à ce qui est bon, pour ressembler, comme elles peuvent, à Dieu, le bien souverain [1].

[1] Planum igitur fit, quod ea etiam, quæ cognitione carent, possunt operari propter finem et appetere bonum naturali appetitu, et appetere divinam similitudinem et propriam perfectionem. Non est autem differentia, sive hoc sive illud dicatur : nam per hoc tendunt in suam perfectionem, quod tendunt ad bonum, cum unumquodque in tantum bonum sit, in quantum est perfectum. Secundum vero quod tendit ad hoc, quod sit bonum, tendit in divinam similitudinem : Deo enim assimilatur aliquid, in quantum bonum est : bonum autem hoc vel illud particulare habet, quod sit appetibile, in quantum est similitudo primæ bonitatis. Propter hoc igitur tendit in proprium bonum, quia tendit in divinam similitudinem et non e converso. Unde patet, quod omnia appetunt divinam similitudinem quasi ultimum finem. (*Contr. Gent.*, loc. cit.)

CHAPITRE VII.

DE L'UNITÉ DE LA NATURE.

763. Que la nature ait une certaine unité, c'est une vérité incontestable; mais il s'agit de savoir de quelle espèce est cette unité; si elle est purement morale ou bien physique. Dans ce dernier cas, forme-t-elle cette unité parfaite qui est propre aux organismes? Telles sont les questions que nous avons à examiner.

Pour qu'un tout ait l'unité organique dans le sens strict du mot, il est nécessaire qu'un principe réel, immanent (appelé âme, forme au autrement), donne à toutes les parties une certaine cohésion, et même détermine l'être qui leur est propre, en sorte que chaque partie ne subsiste que dans cet être, par conséquent en union avec toutes les autres parties, mais non comme une chose complète par elle-même dans son espèce. Plusieurs principes dont chacun serait subsistant peuvent bien avoir entre eux des relations semblables au lien organique, mais ils ne pourront jamais former un véritable organisme. Or, comme la scolastique admettait, avec Aristote, que les êtres individuels de la nature, étant de vraies substances, ont chacun l'être pour soi, elle ne pouvait reconnaître dans l'ensemble de la nature aucune unité organique (n. 761). Par cette doctrine elle se met en opposition non-seulement avec le système des Éléates et de tous les autres panthéistes,

mais encore avec les opinions de Günther et de certains autres savants modernes. Les premiers considèrent comme une même substance, et par suite comme un organisme dans le sens strict du mot, l'universalité des choses, tandis que les derniers ne voient cette unité substantielle et organique que dans la nature, c'est-à-dire dans le monde des corps. Nous avons donc à examiner comment l'antiquité, dans sa controverse avec les uns et les autres, peut être justifiée par ses propres doctrines.

I.

L'unité du monde n'est pas substantielle.

764. Aristote ne se contente pas de réfuter les preuves par lesquelles les Éléates cherchaient à démontrer l'unité de tout ce qui est (n. 543), mais il montre clairement l'absurdité de leur thèse. Voici comment il raisonne : Si tout était *un* quant à l'essence et quant au concept, toutes les choses opposées, non-seulement celles qui sont contraires, mais encore celles qui sont contradictoires, seraient identiques, en sorte que le bien se confondrait avec le mal, et le bien avec le non-bien. Dès lors, l'être et le non-être devraient être identiques ; d'où il s'ensuivrait qu'on pourrait dire aussi bien : « *tout n'est rien* » que « *tout est un ;* » car, si l'être et le non-être sont identiques, on peut affirmer l'un comme l'autre de l'universalité des choses[1]. C'est par

[1] Ἀλλὰ μὴν εἰ τῷ λόγῳ ἓν τὰ ὄντα πάντα..... τ' αὐτὸν ἔσται καὶ ἀγαθῷ καὶ κακῷ καὶ μὴ ἀγαθῷ εἶναι καὶ ἀγαθῷ · ὥστε τὸ αὐτὸ ἔσται ἀγαθὸν καὶ οὐκ ἀγαθὸν, καὶ ἄνθρωπος καὶ ἵππος · καὶ οὐ περὶ τοῦ ἓν εἶναι τὰ ὄντα λόγος ἔσται · ἀλλὰ περὶ τοῦ μηδέν. (*Phys.*, lib. I, c. 2.) — Cf. S. Thom., *in hunc loc.*

ce raisonnement qu'on a toujours réfuté la doctrine des panthéistes sur l'unité de la substance. Mais cela ne suffit pas pour réfuter le panthéisme moderne ; car ce qui distingue les panthéistes de notre époque, c'est qu'ils accordent ces conséquences et cherchent à les défendre comme autant de vérités. En effet, à quoi vise la philosophie de l'identité, notamment Hégel, si ce n'est à montrer que toutes les oppositions dont on parle ne paraissent des contradictions que dans la pensée vulgaire, mais qu'elles trouvent leur solution dans la spéculation supérieure, tellement que ces propositions : « Tout est *un* et tout n'est rien ; » « Dieu est l'Être et Dieu est le néant, » sont également vraies. Or nous avons déjà montré combien la dialectique dont on se sert pour établir ce système est loin de pouvoir contenter l'esprit pensant ; car elle ne s'appuie que sur des hypothèses sans valeur et n'avance qu'en confondant sans cesse les concepts les plus différents, procédant ainsi d'une manière vraiment sophistique. Néanmoins il nous faut encore jeter un regard sur la base que l'école hégélienne veut donner à la philosophie de la nature.

765. D'après cette école, l'*idée* absolue, comprenant, dans l'être supérieur qu'elle possède avant l'existence du monde, tout le système des concepts et par eux l'essence propre de toutes choses, devient le principe du monde concret, parce que, se livrant elle-même librement, elle s'extériore ou entre dans les relations d'espace et de temps et qu'elle déchoit d'elle-même pour se fractionner à l'infini. Extériorée et fractionnée de la sorte, elle est *matière* et comme telle privée de pensée et de liberté, livrée à une casualité sans règle. Cependant l'idée pure ne s'est extériorée, c'est-à-dire ne s'est déterminée à être nature que pour sortir de nouveau de son extériorité et compléter son affranchissement dans la science de l'esprit, en devenant le concept suprême qui se comprend lui-même, en d'autres termes, en parvenant à comprendre que, comme concept, elle

est tout [1]. Mais bien des fois Hégel revient aussi sur cette pensée, que l'idée doit être regardée comme l'être le plus vrai et le plus réel, tandis que la nature, dans son fractionnement et dans sa casualité désordonnée, ne serait que néant et apparence. C'était aussi le système des Éléates. L'*Un* éternel et immuable, disaient-ils, constitue seul l'être véritable, et les choses multiples qui apparaissent et disparaissent dans le temps, comparées à lui, ne peuvent être considérées que comme des non-êtres.

Nous avons déjà montré que les principes qui sont opposés à ces philosophes par Aristote comme par Platon, si on les entend autrement, conduisent à la doctrine qu'on rencontre partout dans les écrits des scolastiques, savoir, que les choses créées, dans leur contingence et leur mobilité, sont devant Dieu, l'être incréé, comme si elles n'étaient pas, que néanmoins elles ne sont ni un néant ni une pure apparence, mais qu'elles doivent être considérées comme ayant un être véritable, quoique fini. On est en droit de faire valoir cette vérité contre Hégel, d'autant plus qu'il s'élève si souvent et avec tant de force contre ce qu'il appelle les *idéalisations* incomplètes et mesquines, et qu'il fait consister le caractère saillant de sa spéculation, en ce que non-seulement elle ne fait pas évanouir la réalité, mais qu'elle l'affirme plutôt dans toute sa vérité. On peut donc, pour le réfuter, raisonner ainsi : Quelque idée qu'on se fasse de la nature dans son extériorité, si casuelle, si difforme, si peu logique et si déraisonnable qu'on la suppose, certes, on ne peut jamais la regarder comme une pure *apparence* de l'être. Or, si elle est une *réalité actuelle*, ou elle est dans cette réalité l'idée même, ou bien elle a son être propre. La philosophie monistique ne peut jamais accepter cette dernière supposition ; car elle tomberait ainsi dans ce prétendu dualisme de l'être qu'elle combat de toutes ses forces. Il ne

[1] *Logik*, III, p. 353.

reste donc qu'à dire que la nature dans son extériorité, toutes les choses finies qui naissent en elle pour s'y corrompre bientôt, se confondent avec l'idée, avec l'être éternel, simple et pur de la raison. On prétend, il est vrai, que l'idée, demeurant en elle-même lorsqu'elle se livre à cette vie extérieure, reste ce qu'elle est; cependant, ce qu'elle *livre* ou ce qu'elle fait *émaner* ainsi, c'est *elle-même;* ce n'est pas à une autre chose, mais à elle-même qu'elle communique l'être de la nature. C'est pourquoi Hégel dit : « La nature est l'idée dans la forme de ce qui est autre. » Et le même philosophe compare cet être particulier, que l'idée reçoit comme nature, à la matière que les anciens considéraient comme *non-ens* [1]. La philosophie de l'identité a beau voiler ses doctrines de formules savantes, elle retombe néanmoins toujours, par son principe fondamental, dans le panthéisme le plus vulgaire. En faisant l'idée déchoir d'elle-même pour s'extériorer de la manière expliquée, elle fait de Dieu lui-même, avec David Dinant, la base matérielle du monde. Et si l'idée, malgré cette extérioration, demeure néanmoins en elle-même, étant à la vie extérieure de la nature comme son principe immanent, qu'est-elle alors, si ce n'est l'âme du monde, telle que l'admettaient les anciens? Schaller, comme nous l'avons vu plus haut (n. 646), n'en faisait aucun mystère. L'idée fondamentale de tous les systèmes philosophiques qui ont succédé à la scolastique, dit-il, c'est que toutes les formations qui se produisent dans la réalité sont rendues cohérentes par l'âme universelle, présente à toutes choses, et qu'elles ne sont que la représentation et le développement organique, ou, s'il est permis de s'exprimer ainsi, l'articulation de la substance unique qui est simple en elle-même. « L'Absolu, » dit-il encore, « est le *Nous* (Νοῦς) qui forme, opère et crée d'une manière immanente, s'articule et s'organise, et qui est en même temps toutes choses dans une

[1] *Encyklopädie,* § 247.

unité simple. » — Mais, s'il en est ainsi, si les systèmes qui ont succédé à la scolastique n'avaient pas d'autres doctrines fondamentales que les systèmes antérieurs ou contemporains, il est à croire que les arguments qu'on leur opposait autrefois ont encore aujourd'hui toute leur valeur.

766. La nature, disait Schaller, n'est plus pour l'intelligence un être indifférent, n'offrant aucun intérêt, mais l'*être même* à l'étude duquel l'esprit humain se livre avec enthousiasme et dont la magnificence le réjouit. Commençons par cette proposition qui renferme, sans doute, l'idée capitale de tout le système. L'auteur y parle de l'être qui n'est pas *un* être, mais l'*être même*. Sans aucun doute, ce terme « être » doit s'entendre dans le sens propre et plein du mot, par conséquent désigner, pour parler comme les scolastiques, l'être *simpliciter*, et non l'être *secundum quid*. Mais tel est seulement l'être *actuel* et non l'être purement possible ; car nous donnons le nom d'être, dans le sens strict du mot, non aux choses qui peuvent être, mais à celles qui sont actuellement (n. 542). Il faut, en outre, qu'il soit être *pur* ou, comme Hégel aime à s'exprimer, être *simplement* dit ; autrement il ne serait pas l'*être même*, mais seulement *un certain être*. Or la philosophie monistique traite cet être pur comme si c'était l'être indéterminé, l'être vide qui peut être comparé au néant ; mais saint Thomas nous a prouvé qu'elle se rend ainsi coupable de la plus grande et de la plus pernicieuse confusion d'idées[1]. Un être actuel qui serait l'*être même* ne peut pas s'appeler être pur, comme celui qui est sans détermination, ou *qui n'est rien et qui peut tout devenir*, mais comme celui qui est sans mélange, c'est-à-dire *qui est tout et qui ne peut rien devenir*. S'il était possible qu'il y eût une chose actuelle qui répondît

[1] Voir les textes cités plus haut, n°s 408 et 546. — Cf. in lib. I, dist. VIII, q. 4, a. 1, ad 1 et 2. — *Summ*, p. I, q. 3, a. 4, ad 1. — *Quæst. disput.* de pot. q. 7, a. 2, ad 6; car le saint docteur revient souvent sur cette vérité.

vraiment au concept de l'être indéterminé, ce devrait être une chose qui ne fût rien, en tant qu'elle ne serait rien de déterminé, mais qui pourrait tout devenir, parce que, par une métamorphose sans fin, elle serait capable de toutes les déterminations. L'être pur et sans mélange est tout, parce qu'il comprend, non l'universalité des choses distinctes en vertu des déterminations qui les limitent, mais la plénitude de l'être sans aucune restriction. S'il ne peut rien devenir, c'est que, à cause de cette pureté, il ne peut recevoir aucune détermination ultérieure. Toute détermination nouvelle ou ferait naître en lui ce qui n'était pas renfermé dans la plénitude de son être, ou ferait cesser ce qui était en lui. Or l'être qui serait l'*être même* doit déjà contenir, en vertu de son essence, toute perfection, et dès lors ne peut recevoir aucune détermination qui le perfectionne; d'autre part, aucune négation ne peut être admise en lui, parce qu'elle détruirait la pureté de son être et par suite son être même. Donc, l'être qui est l'être même est non-seulement un être actuel, mais encore l'*actualité pure* (*actus purus*) dans laquelle, comme s'exprime l'Écriture sainte, il n'y a ni changement ni ombre de vicissitude. (Jac. I, 19.)

Or, comment un tel être peut-il en même temps constituer l'être de la nature, c'est-à-dire un être mobile et variable, un être dans lequel « le Νοῦς forme, opère et produit », un être qui « s'articule et s'organise » ? Et si l'idée est principe du monde en s'extériorant ou en posant hors d'elle-même son être qui est actualité pure, comment cet être posé de l'idée peut-il s'identifier avec l'être potentiel de la matière qu'on peut aussi appeler *non ens*, comment peut-il être fraction et individuation infinies ? L'être indéterminé ne peut d'aucune manière exister dans la réalité, mais seulement dans l'esprit qui procède par abstractions ; ce qui se rapproche le plus de lui, sous le rapport de la perfection, c'est la matière, par elle-même indéterminée, du monde corporel. Par conséquent, parmi tout ce qui existe

ou peut exister d'une manière quelconque, rien ne diffère tant de l'être propre à l'idée absolue que l'être que, dans ce système, l'idée ferait émaner d'elle-même. — Voilà le raisonnement que saint Thomas oppose à David Dinant[1]. La potentialité implique la mutabilité et la passivité. Plus un être s'éloigne, par son actualité, de l'être potentiel, moins il est sujet au changement. Donc, dans l'actualité pure, il ne peut y avoir aucun changement ni aucune passion ; tout en elle doit être vertu active[2]. Il est, par conséquent, absolument impossible que Dieu, qui est être pur, soit en même temps matière, c'est-à-dire potentialité pure.

767. La pureté de l'être absolu implique la *simplicité* la plus haute. Or, d'après saint Thomas, cette simplicité suprême rend impossible non-seulement l'opinion de Dinant, mais encore tout panthéisme quel qu'il soit[3]. C'est une considération d'autant plus importante que, d'après Hegel lui-même, l'idée déchoit d'elle-même, en se transformant de manières infiniment diverses, parce qu'en soi elle est simple. Schaller conçoit aussi la substance du monde comme simple en elle-même, et, d'après lui, l'Absolu est toutes choses dans une unité simple. On reconnaît donc, dans ce système, la simplicité absolue de l'Être divin. Or, comment croyait-on, dans l'ancienne école, pouvoir prouver l'absurdité du panthéisme, en s'appuyant sur cet attribut divin? La simplicité absolue exige non-seulement que Dieu ne soit pas un tout composé de plusieurs parties, mais encore qu'il ne soit pas partie d'un tout ; et l'on tombe nécessairement dans cette dernière hypothèse, soit

[1] *Contr. Gent.*, lib. I, c. 16, 17.

[2] Causa mutabilitatis est potentia ; causa immutabilitatis est actus : est enim de ratione potentiæ, quod se habet ad esse et non esse ; sed secundum quod aliquid magis perficitur ab actu, firmius fit in illo ; id vero, quod secundum se est actus, omnino immutabile est. (*In Job.*, cap. 4, lect. 3.)

[3] *Summ.*, p. I, q. 3, a. 8

qu'avec Dinant on fasse de l'essence divine la *matière* du monde, soit qu'avec Amaury on fasse consister en elle la *forme* de l'univers, soit enfin qu'avec Thalès on la regarde comme l'*âme* du monde. Toute partie, non-seulement celle qui est perfectionnée, mais encore celle qui perfectionne, doit être dépendante des autres parties et du tout, au moins, si leur union est naturelle. Quoique la forme soit, pour les choses informées, le principe de leur actualité et qu'elle puisse avoir en elle-même réalité et subsistance, elle a besoin de la matière, s'il lui est naturel d'être forme, pour qu'elle soit complète dans son actualité. Or il est impossible que l'Être premier et absolu soit dépendant d'un autre de quelque façon que ce soit, et surtout qu'il le soit de la manière signalée. C'est une vérité dont l'évidence apparaît davantage, lorsqu'on identifie l'Être absolu avec celui qui est l'Être même. Étant comme tel, par sa nature même, l'actualité pure, il ne peut, sans contradiction, ni être déterminé par un autre comme par sa forme pour être actué ainsi, ni même avoir besoin d'un autre, pour qu'en le formant, il se complète lui-même dans son existence [1].

De même, on ne peut admettre que Dieu soit à l'univers ce que l'âme est au corps. L'âme est unie au corps en deux manières. Par sa substance indivisible, elle est tout entière dans chaque partie du corps, déterminant son être, ou, ce qui revient au même, lui conférant la vie ; mais, par les diverses forces qui ont en elle leur fondement, elle est dans les organes qui correspondent à ces forces, déterminant chacun de ces organes à l'activité qui lui est propre, ou plutôt opérant, en union avec lui, en diverses façons. Or la première union, celle par laquelle l'âme détermine l'essence même, ne peut exister entre Dieu et le monde, pour le motif que nous avons expliqué plus haut ; mais la simplicité de l'Être

[1] S. Thom., *Contr. Gent.*, lib. I, c. 27. — In lib. I, dist. VIII, q. 4, a. 1. — S. Bonav., in lib. I, dist. VIII, p. 2, a. 1, q. 2. — Suarez, *de Deo*, lib. I, c. 5.

divin ne se concilie pas davantage avec la seconde espèce d'union. En effet, comme les perfections divines, étant chacune l'essence même de Dieu, ne sont réellement distinctes ni de cette essence ni entre elles, on ne peut concevoir en Dieu aucune multiplicité de forces ou de facultés, mais son être indivisible même est la puissance qui opère tout. Assurément, « les diverses formations qui ont lieu dans la réalité » reçoivent de cette puissance « leur cohésion », et Dieu opère et crée dans les choses de la manière la plus variée ; mais c'est précisément parce qu'il conserve, dans ses opérations, la simplicité et l'unité de son être, qu'il ne se confond pas avec les choses. Étant immuablement et avec une liberté absolue au-dessus de toutes choses, il répand ses dons sur chacune des créatures suivant la capacité qu'il leur a communiquée, sans que pour cela il se donne, se divise ou se particularise lui-même [1].

768. Si donc Schaller, à l'endroit cité, glorifie Giordano Bruno de ce qu'il concevait l'idée (l'Absolu) comme l'*unité*

[1] Dans le livre *De causis*, prop. 20, auquel saint Thomas renvoie à l'endroit cité, nous lisons ce qui suit : « Causa prima regit res creatas omnes, præterquam quod commisceatur cum eis. Quod est, quia regimen non debilitat unitatem ejus exaltatam super omne ens, neque destruit eam, neque prohibet essentiam unitatis ejus sejuncta a rebus, quin regat eas. Quod est, quia causa prima est fixa, stans cum unitate sua pura semper, et ipsa regit res creatas omnes, et influit super eas virtutem vitæ et bonitates secundum modum virtutis earum receptibilium et possibilitatem earum. »

Voici le commentaire de saint Thomas : « Vocat (Proculus) habitudinem aliquam dispositionem, per quam agens coaptatur seu proportionatur patienti seu recipienti. Et quod sic agit in diversa, necesse est, quod habeat diversas dispositiones, quibus diversis coaptatur. Et secundum hoc cadit in hujusmodi re quædam multitudo, quæ diversemode agat in diversas secundum diversas suas dispositiones, quæ sunt præter naturam sive essentiam ejus, quæ est una. Et sic tale agens secundum diversas dispositiones commiscetur rebus, in quas agit, secundum quandam suam coaptationem ad eas. Sed causa prima agit per esse suum ; unde non agit per aliquam habitudinem vel dispositionem superadditam, per quam coaptetur et commisceatur rebus. »

de *forme* et de *matière*, d'activité et de passivité, il ajoute à juste titre que par là il se mettait en opposition avec la scolastique. Or les panthéistes modernes croient, il est vrai, éviter les contradictions signalées en concevant Dieu non comme matière ni comme forme, mais comme l'unité de l'une et de l'autre. Cependant les scolastiques avaient déjà fait observer qu'en concevant ainsi Dieu comme la forme ou l'âme de l'univers, on est amené tout naturellement à regarder l'univers comme un corps que Dieu forme par une émanation ou une effusion de son essence [1]. Si Dieu, considéré ainsi, n'est plus partie d'un tout, il devient un tout composé de parties ; son unité ne peut plus être l'unité d'une chose simple, mais seulement l'unité d'une chose composée. L'Absolu serait ainsi un tout organique, ce que, du reste, les partisans de ce système expriment assez nettement, quand ils disent qu'en opérant et en créant dans l'univers, l'Absolu s'articule et *s'organise* lui-même. Or, peut-il, malgré cela, comme le prétendent les panthéistes, être tout dans une unité simple ? Dans chaque tout, qu'il se compose de parties homogènes ou de parties hétérogènes, aucune des parties ne peut être une autre partie, ni chacune des parties être le tout, en sorte que ce tout ne peut pas s'affirmer avec vérité de tout ce qui est en lui. Cela est évident, quand il s'agit des substances corporelles. La main n'est pas le pied ; et ni la main, ni le pied, ni la tête, ni le cœur, etc., ne constituent l'homme. Si l'on voulait, pour échapper à ce raisonnement, citer ici l'âme comme un exemple du contraire, il faudrait remarquer, avant tout, que l'idée, devenant nature et s'organisant en elle, ne reste pas un pur esprit, mais qu'elle se corporifie précisément. D'ailleurs, on ne peut pas dire, en parlant de l'esprit qui opère et crée en lui-même de la manière la plus variée, que tout ce qui est en lui soit l'esprit lui-même. Car, encore que les

[1] Suarez, *loc. cit.*

facultés et les *forces* fussent l'essence même de l'âme, cependant on ne peut jamais affirmer cette identité, quand il s'agit des *phénomènes* dans lesquels l'esprit se manifeste par son opération. Une telle composition, en vertu de laquelle un être contient quelque chose de distinct de son essence, se trouve en tout être qui n'est pas lui-même la forme par laquelle il est déterminé, mais qui l'a reçue comme sujet, et participe ainsi à ses perfections. En tout être doué de force, c'est-à-dire en tout être qui n'est pas la force même, mais qui possède une force comme une propriété, il y a quelque chose qui n'est pas force; tandis qu'un être qui serait la force même ne pourrait rien contenir qui ne fût pas force. Si donc Dieu n'est pas tel ou tel être, mais l'*Être même*, rien ne peut exister *en lui qu'il ne soit pas lui-même*. De même que celui qui est la force même ne peut contenir rien qui soit privé de force, ni celui qui est la lumière même rien qui soit obscur, comme une chose appartenant à son être, de même l'Absolu, étant l'Être même, ne peut se composer des choses finies comme de ses parties ou de ses organes [1].

769. Cependant, n'est-ce pas là précisément ce que prétend la philosophie de l'identité? Lorsqu'elle dit que l'idée est en même temps tout dans une simple unité, elle veut précisément exclure la division ou la composition en vertu de laquelle chacune des parties ne serait pas identique avec le tout. Elle n'admet que l'unité qui est en même temps multiplicité vivante. Tant que, par abstraction, les choses finies sont considérées en elles-mêmes, elles ne sont pas

[1] In omni composito est aliquid, quod non est ipsum. Hoc autem, etsi possit dici de habente formam, quod scilicet habeat aliquid, quod non est ipsum; puta in albo est aliquid, quod non pertinet ad rationem albi : tamen in ipsa forma nihil est alienum. Unde cum Deus sit ipsa forma, vel potius ipsum esse, nullo modo compositus esse potest. Et hanc rationem tangit Hilarius lib. VII de Trinitate dicens : Deus qui virtus est, ex infirmis non continetur; neque qui lux est, ex obscuris coaptatur. (*Summ.*, p. I, q. 3, a. 7.)

l'Absolu, mais chacune en est une représentation imparfaite ; mais, si la spéculation rationnelle les considère dans leur unité avec la substance qui se manifeste en elles, elles sont identiques avec cette substance et en elle les unes avec les autres. Saint Thomas lui-même ne parle-t-il pas d'un tout dans lequel chaque partie est absolument ce qu'est le tout? Asssurément ; mais rien ne réfute mieux le panthéisme que les notions exposées par saint Thomas sur ce tout (n. 638). Le saint docteur parle de l'*universel* qui se retrouve, à la vérité, selon toute son essence, dans chacune des choses particulières qu'il contient. Chaque homme individuel est homme, et chaque cheval individuel est cheval. Mais, comme on ne peut pas dire pour ce motif que tous les hommes soient l'*homme*, à moins qu'on n'entende par-là l'homme considéré d'une manière abstraite, ainsi, de ce que toutes les choses réelles tombent sous le concept de l'être, on ne peut pas dire qu'elles soient l'*être*, à moins qu'on n'ait en vue l'être qu'abstrait l'entendement, l'être en général qui comme tel ni n'existe actuellement ni ne peut exister. Cette proposition serait évidemment fausse, si l'on voulait parler de l'être qui est l'*être même*, l'être nécessairement unique, et qui, comme tel, non-seulement peut exister, mais encore existe nécessairement. C'est donc précisément cette forme du panthéisme dont nous parlons ici que saint Thomas combattait d'une manière toute spéciale, en réfutant Amaury de Chartres (n. 557). Son raisonnement, que nous venons de résumer, montre que c'est plutôt aux partisans de la substance unique qu'on peut reprocher à bon droit de concevoir l'être, non tel qu'il existe dans la réalité, mais tel qu'il est représenté dans la pensée abstraite ; car c'est ainsi seulement qu'ils peuvent le confondre avec l'Absolu.

On s'attire le même reproche, lorsqu'on parle de *phénomènes* ou de représentations plus ou moins parfaites de l'Absolu unique. Dans l'Absolu, aucun phénomène n'est possible. Qu'est-ce, en effet, que le phénomène, si ce n'est

une manifestation de l'être par laquelle celui-ci se développe et réalise ce qui est en lui d'une manière potentielle? Or, si l'Absolu est la substance qui doit s'appeler l'*être même*, on ne peut pas le concevoir comme un être qui se ferait passer lui-même par son activité, encore que ce soit de toute éternité, de la possibilité à l'existence actuelle, mais il faut le regarder comme un être qui est acte pur et réalité sans mélange; car *être* et *acte* sont une même chose. Si donc la philosophie monistique distingue, au contraire, dans l'Absolu, entre puissance et acte, entre être et phénomènes, et qu'elle croie néanmoins pouvoir parler de l'unité simple de ce même Absolu, elle est encore induite en erreur par l'abstraction qu'elle poursuit comme la plus grande ennemie de la véritable philosophie. Sans doute, la pensée abstraite peut maintenir toujours la substance dans son unité et son immutabilité, malgré toute la variété des phénomènes; toutefois, en concevant ainsi les choses, nous ne restons dans la vérité que si nous ne perdons pas de vue que notre pensée est abstraite, séparant comme telle la substance d'avec ses phénomènes. Car, si nous parlons de la substance telle qu'elle existe en réalité, c'est-à-dire de la substance avec ses phénomènes, nous ne pouvons pas affirmer la même unité ni la même immutabilité. Malgré toute la variété des phénomènes qui se succèdent dans l'homme, ce par quoi il est homme et tel homme déterminé, son essence reste toujours la même; néanmoins nous ne pouvons séparer cette essence d'avec les phénomènes se succédant en elle que par notre pensée. Aussi ne pouvons-nous pas dire que l'homme, tel qu'il existe dans la réalité, reste invariable. Si nous considérons dans un homme déterminé, non son essence individuelle, mais d'abord la seule nature humaine qui lui est commune avec tous les hommes et enfin l'être seul qu'il a de commun avec tout ce qui existe, nous pouvons dire, sans doute, qu'en lui, comme en tous les hommes, cette nature humaine abstraite et cet être abstrait

et universel persévèrent immuablement, quelque changement que subissent les phénomènes. Mais c'est une erreur grossière de considérer l'universel, qui n'a l'unité que par l'abstraction, comme identique, quant au nombre, avec l'essence des choses particulières et individuelles. D'ailleurs, supposé que l'être en général constitue vraiment l'essence de toutes choses, cependant il faudrait encore abuser de l'abstraction pour dire que cet être universel garde dans les choses individuelles cette unité et cette simplicité avec laquelle nous le concevons. En effet, il constituerait alors dans la réalité un même tout avec la variété infinie de phénomènes, et dès lors il serait sujet à des changements sans fin.

770. De tout ce qui précède, nous devons conclure qu'on ne peut faire de l'idée absolue l'essence de toutes choses ou la substance unique du monde, sans affirmer que la simplicité absolue est en même temps fractionnement infini, que l'être pur, sans mélange, est en même temps matière potentielle, que l'intelligence absolue est en même temps déraison, que Dieu est en même temps la matière et l'âme du monde, et que dans l'une et l'autre il est soumis, malgré son éternité et son immutabilité, à toutes les vicissitudes qui caractérisent les choses du temps. On doit alors accorder que les idolâtres ont eu raison de rendre le culte divin aux animaux, au bois et à la pierre, au feu et à l'air; et l'on ne peut les blâmer que parce qu'ils n'ont pas adoré toutes les créatures sans exception [1]. — Or, comment procède la méthode absolue pour dégager l'esprit humain de toutes ces contradictions? Elle a recours à cette thèse que la négation conserve en elle-même ce qu'elle nie; ou que, lors-

[1] Hi etiam errantes eadem sententia propelluntur, qua et idololatræ, qui incommutabile nomen scilicet Dei lignis et lapidibus imposuerunt, ut habetur sup. XIV, 21. Si enim Deus est esse omnium, non magis dicitur vere : Lapis est ens, quam lapis est Deus. (*Contr. Gent.*, lib. I, c. 26.)

que la raison devient déraison, elle reste néanmoins raison, mais en s'enrichissant de son contraire. C'est ainsi que l'idée absolue reste ce qu'elle était, lorsqu'elle déchoit d'elle-même en s'extériorant. Seulement elle s'est enrichie, en acquérant son contraire, la matière. Telle est la théorie par laquelle le panthéisme moderne diffère de l'ancien panthéisme ; or nous avons déjà vu (n. 550) quelle est la valeur de cette théorie.

II.

L'unité de la nature n'est pas substantielle.

771. Nous avons déjà exposé sommairement (n. 664) la doctrine relative à l'unité substantielle de la nature, telle qu'elle s'est formée dans l'école de Günther ; il nous reste à en examiner ici de plus près les divers points. Nous espérons qu'on ne nous fera pas un reproche de l'ampleur avec laquelle nous traitons cette question ; car elle est par elle-même d'une haute importance, et sa solution nous donnera une réfutation complète du panthéisme moderne.

Günther lui-même expose sa théorie avec une grande netteté, en s'exprimant ainsi : « A notre point de vue, nous n'admettons comme base de toutes les productions qui ont lieu dans les trois règnes de la nature qu'*un seul principe*, *une seule substance*, dont tous ces produits sont les phénomènes. » Aussi dit-il plus loin : « Même l'individualité la plus noble dans la nature, l'animal, n'est pas un être subsistant, mais modification d'une substance qui se trouve à une plus grande profondeur [1]. » Cependant cette substance « n'existe plus comme *une numériquement*, lorsque sa vie s'est épanouie de la sorte, parce qu'elle s'est fractionnée en

[1] *Vorsch.*, tom. I, p. 156-160.

beaucoup d'individualités. Elle n'est donc encore *une* que dans les choses multiples, c'est-à-dire qu'elle est *unité réelle* dans une *multiplicité réelle.* Cette multiplicité est d'ailleurs *variée* par suite des divers degrés de perfections que possèdent les individualités de la nature [1]. » — En outre, Günther aussi bien que Papst (dans les passages déja cités) attribuent à toute la nature la vie, la conscience et la pensée, ce qui nous conduit aux arguments par lesquels il cherchait à prouver son hypothèse.

Il ne soutient pas que l'être et la pensée soient absolument (*simpliciter*) la même chose. Car, dit-il, « il peut y avoir un être avant la pensée et sans la pensée, mais aucun être ne peut exister sans qu'il soit destiné à la pensée, c'est-à-dire sans qu'il tende à manifester son être à lui-même. Si donc un être existe sans penser, c'est qu'il peut être primitivement indéterminé, non développé ; mais toute activité vitale par laquelle un être subsistant se développe consiste essentiellement en ce qu'il se fasse son propre objet ou qu'il s'objective à lui-même. Par ce principe on cherche à prouver que tous les êtres de la nature ont pour fondement une même substance. En effet, si les êtres de la nature étaient substance chacun pour soi, ils seraient des êtres subsistants qui tous, à l'exception des seuls animaux, non-seulement seraient sans conscience, mais encore ne seraient pas destinés à l'obtenir. Il en est tout autrement, si les êtres de la nature ne sont que les particularisations d'un principe universel, les phénomènes d'une même substance. Alors c'est cette substance unique qui vit en tous et tend à parvenir à la conscience d'elle-même. Les choses qui dans leur isolement paraissent sans vie et sans conscience, néanmoins, ne sont pas telles, si on les considère dans leur unité avec le principe. Elles ne naissent et n'existent que parce que le prin-

[1] *Eur. und Her.*, p. 176.

cipe a besoin, pour s'objectiver, de se fractionner et de s'extériorer; mais cette extérioration est elle-même une activité vitale, et elle est nécessairement antérieure aux opérations par lesquelles le principe se recueille et rentre en lui-même (n. 665). »

772. Cette preuve peut avoir quelque valeur pour ceux qui admettent le principe que tout être est destiné à devenir conscient de lui-même. Or Günther déclare lui-même que ce principe constitue l'*idée fondamentale de la philosophie allemande.* Ailleurs, il fait consister le mérite principal de Hegel à avoir introduit victorieusement dans la philosophie « *cette pensée immortelle* que la nature comme substance est destinée *à priori* à obtenir, dans le concept, la conscience d'elle-même [1] ». Néanmoins nous sommes en droit d'exiger qu'on nous démontre la vérité de cette pensée, d'autant plus que, d'une part, c'est une thèse qui répugne non-seulement aux croyances vulgaires, mais encore aux convictions de la plupart des philosophes de tous les siècles, et que, d'autre part, la seule preuve sur laquelle s'appuie Hegel perd toute sa valeur dans le système de Günther. Certes, en dehors des néo-platoniciens et de quelques autres philosophes qui furent partisans du panthéisme, on ne trouvera que très-peu de savants qui n'aient pas admis les degrés d'après lesquels les saints Pères eux-mêmes distinguaient les créatures, par conséquent, qui n'aient pas été convaincus qu'il puisse y avoir et qu'il y ait réellement des *êtres existants* qui ne vivent pas, des *êtres vivants* qui n'éprouvent pas de sensations, et des *êtres sensibles* qui ne pensent pas. Les panthéistes, au contraire, en vertu de leur premier principe que tout ce qui est n'est qu'un phénomène de l'Absolu, devaient nécessairement soutenir que tout être est pensée. En effet, puisque, en opposition avec les matérialistes, ils ne considé-

[1] *Eur. und Her.*, p. 101.

raient pas la substance primitive comme une matière privée d'intelligence, mais qu'ils l'identifiaient avec la Raison absolue, ils devaient conclure que les divers phénomènes de cette substance première ne sont autre chose que la pensée dans ses divers aspects. Aussi, comme on le sait, les Éléates, longtemps avant Hegel, avaient-ils soutenu, avec l'unité de l'être, l'identité de l'être et de la pensée. Or, comme Günther repousse cette unité, on ne voit pas de quel droit il soutient encore cette identité. Il dit : « Si la pensée et l'être sont identiques, la raison n'en est pas qu'il n'y ait qu'un seul être, celui qui se révèle à lui-même par la pensée ; mais la nécessité de cette identité se fonde sur la destination de l'être comme tel (sans considérer s'il existe réellement un ou plusieurs êtres) et cette destination n'est autre que de devenir un être connaissant, se pensant lui-même. » Mais comment savons-nous donc que tout être comme tel a cette destination ? Voici comment s'exprime encore Günther : « Il est donc impossible de rien décider sur la pluralité de l'être, tant que par la connaissance l'être n'est pas parvenu à la certitude de lui-même. S'il est arrivé à ce point, il comprend, par cette identité de l'être et de la pensée, qu'il est nécessaire d'étendre cette identité à tout autre être et à toute autre pensée [1]. »

Assurément, lorsque l'homme conscient de lui-même trouve, hors de lui, un être qui pense, il doit étendre à lui cette identité dont nous parlons ; mais il s'agit de savoir s'il doit concevoir tous les êtres, qu'il trouve hors de lui-même, comme pensants ou du moins comme destinés à penser. Günther dit, en insistant sur cette observation, que la réalité et la substantialité du monde extérieur ne sont certaines pour nous que par la conscience de nous-mêmes. De même que par elle nous nous connaissons nous-mêmes comme le principe réel des phénomènes qui se passent en

[1] *Eur. und Her.*, p. 194.

nous, de même nous savons que nous ne sommes pas le principe des phénomènes qui ont lieu hors de nous; par conséquent, avec la même certitude que nous nous connaissons nous-mêmes, nous devons exiger pour ces phénomènes un principe réel distinct de nous. Reconnaissant la valeur de cette démonstration, nous avons pourtant fait observer (n. 336) que, si l'homme peut et même doit concevoir un être dans ce qui lui apparaît au dehors, c'est uniquement parce que, en se connaissant lui-même comme un être, il perçoit non-seulement ce fait isolé qu'il est le principe de ses phénomènes, mais encore cette vérité générale que tout phénomène est la manifestation d'un être. Or la conscience de soi-même implique-t-elle aussi, comme une vérité générale, que toute manifestation soit pensée ou tendance vers la pensée ? Voilà ce qu'il faudrait établir pour pouvoir en conclure que tout être est destiné non-seulement à opérer et à se manifester ainsi à d'autres, mais encore à opérer en quelque sorte devant lui-même et à se révéler ainsi à lui-même. Sans doute, il affirme quelque part [1] que « l'esprit pensant, en parvenant à la possession de lui-même par la pensée, conçoit la vie, par ce qui se fait en lui, comme la formation spontanée d'un être actuel et subsistant, et la conscience de soi-même comme le complément de cette formation, par suite comme la forme essentielle de tout être. » Mais sur quoi fonde-t-il cette affirmation ? Pour que l'homme arrivât, par la conscience de lui-même, à une telle connaissance, il devrait être évident pour lui que ses phénomènes ou son activité constituent la vie et que sa vie est pensée, non parce qu'il est un être d'*une espèce déterminée* (homme), mais parce qu'il est *un être*. Comment prouve-t-il cela ? Les concepts d'être et de phénomènes impliquent sans doute que tout phénomène suppose l'être; mais, certes, on ne peut nullement en con-

[1] *Janusköpfe*, p. 153.

clure que les phénomènes de tous les êtres sans exception soient vie, connaissance et conscience. Le phénomène par lequel se manifeste l'être peut bien ne consister que dans une activité *tournée vers le dehors*, comme l'est celle par laquelle les corps font impression sur les sens. Cette activité diffère entièrement de celle par laquelle la substance se forme et se perfectionne *du dedans*, c'est-à-dire de l'activité vitale. En outre, la perception sensible constitue une activité toute différente de la simple végétation, et enfin il y a une différence encore plus considérable entre la sensation et la pensée. De ce que toutes ces diverses choses sont comprises sous le concept de phénomènes, on ne peut évidemment déduire que chacun des phénomènes doive revêtir toutes ces formes, et de ce qu'il est de la nature de l'être de se manifester par son activité, on ne peut conclure que tous les êtres soient destinés à exercer leur activité en *pensant*.

Certes, si par être on entend, non ce qui possède l'être d'une manière quelconque, mais l'*Être même*, on doit reconnaître en lui toutes ces manifestations diverses, non pas sans doute avec le caractère particulier qu'elles ont dans les choses finies, mais d'une manière éminente. Alors la toute-puissance libre du Créateur prend la place de l'activité qui est tournée vers le dehors ; l'activité vitale qui forme au dedans l'être des choses est remplacée par l'essence divine qui est parfaite par sa propre vertu ; et à la place des perceptions sensibles et des pensées intellectuelles se met la science infinie de Dieu. Si, au contraire, on entend par être, non l'Être unique, suprême et absolu, mais en général ce qui est ou peut être, il n'est pas plus nécessaire de concevoir en lui les phénomènes les plus parfaits que de lui attribuer toutes les perfections sous le rapport de l'être. Cela montre encore que la philosophie monistique, n'admettant qu'un seul être, l'Être absolu, est entraînée logiquement à dire que tout ce qui est se manifeste, non

simplement par une activité quelconque, mais par la pensée. Nous pouvons ici faire valoir contre Günther tous les arguments qu'il oppose lui-même à la philosophie de l'identité. Il fait voir qu'on ne peut nullement conclure, de la nature de l'être, son unité, parce que, outre l'être qui existe par lui-même et qui se manifeste dès lors d'une manière propre à lui seul, nous concevons l'être qui n'existe pas par lui-même et par suite se manifeste d'une tout autre manière. Il soutient, en outre, que, quoique tout être tende nécessairement à se révéler à lui-même, cette manifestation peut néanmoins être très-diverse, et que, par conséquent, on doit exiger pour chacune de ces manifestations diverses un principe distinct, correspondant à la nature de chacune, mais non attribuer à tous les principes tous les modes possibles de manifestation [1]. De même, pour justifier l'opinion commune, nous pouvons dire, en rétorquant les arguments de Günther, que de la nature de l'être il n'est pas permis de conclure l'identité de l'être et de la pensée, et que nous n'avons pas le droit, parce que tout être doit se manifester, de ne concevoir comme être véritable que celui dont la manifestation implique la vie et la conscience. Quand donc le même philosophe déclare, pour réfuter Hegel, que la nature peut avoir un être véritable, bien qu'elle éprouve seulement des sensations sans penser intellectuellement, ne connaissant ainsi que ses phénomènes, et non son essence, on peut également objecter contre son propre système qu'un être véritable peut se trouver dans les choses inorganiques, bien qu'elles n'opèrent qu'au dehors, comme dans les choses organiques, encore qu'elles se forment seulement sans éprouver des sensations. La raison en est que la simple action extérieure sans vie et la vie sans sensations peuvent constituer des opérations et des manifestations véritables. Papst demande avec une grande assurance : « Comment la sub-

[1] *Eur. und Her.*, p. 194.

stance de la nature peut-elle être active et n'avoir pas conscience d'elle-même ? — L'activité peut-elle être autre chose que vie, et la vie autre chose que l'aspiration de la substance à devenir consciente d'elle-même [1] ? » — La réponse est facile. La vie est plus que la simple activité, et la conscience est plus que la simple vie. Voilà pourquoi il peut y avoir, dans la nature, des substances qui vivent sans avoir conscience d'elles-mêmes, et d'autres qui agissent sans être douées de vie.

Ainsi, tant que nous considérons simplement la nature de l'*être* et des *phénomènes*, rien ne nous permet de conclure que tout être soit destiné à devenir conscient de lui-même. On ne peut donc pas établir cette thèse comme un principe dont la vérité soit évidente, connue par elle-même.

773. Au reste, pour montrer la vérité de cet axiome, on s'appuie non-seulement sur la notion de l'être et du phénomène, mais encore sur l'idée de l'être subsistant ou de la substance. C'est pourquoi Papst déclare que la vie consiste dans l'activité par laquelle tout être réel et subsistant se forme lui-même et que la conscience de soi-même en est le complément ou la perfection. Il s'exprime encore d'une manière plus nette, en disant : « La vie n'est autre chose que l'affirmation dont une substance se fait elle-même l'objet et par laquelle elle se pose devant elle-même comme actuellement subsistante; en d'autres termes, la vie n'est autre chose que la conscience de soi-même [2]. » D'après cela, la subsistance en vertu de laquelle un être est substance exigerait qu'il s'affirme ou qu'il s'objective à lui-même. Or on a reproché à Descartes d'avoir donné de la substance une définition d'après laquelle Dieu seul serait substance. Comme la notion de substance implique une certaine indépendance de

[1] *Janusköpfe*, p. 101.
[2] *Ibid.*, p. 100.

l'être, il crut que celui-là seul est substance dans le sens propre du mot qui est, sous tout rapport, indépendant dans son être; tandis qu'il aurait dû examiner quelle espèce d'indépendance suppose le concept de substance. La même observation s'applique à la subsistance qui découle de l'existence indépendante. Saint Thomas, comme nous l'avons vu plus haut (n. 84), disait que si un être n'est *subsistant* (*per se stans*) qu'en existant *par lui-même* ou par sa propre vertu, la subsistance ne peut convenir qu'à Dieu qui n'a pas de cause et qui est cause de toutes choses. Mais, si un être est subsistant, lorsqu'il existe *en lui-même* et *pour lui-même*, lorsque, par conséquent, il n'a pas besoin, pour exister, d'un autre comme d'un sujet, la subsistance convient aussi aux choses qui n'existent pas par elles-mêmes, bien que dans ces dernières elle soit plus ou moins parfaite. C'est l'esprit qui possède, parmi les créatures, la subsistance la plus haute, parce que la forme, qui lui donne sa détermination et son actualité, ne subsiste pas dans un autre être, mais en elle-même, et qu'ainsi son essence est simple. L'essence du corps se compose, au contraire, de parties qui n'obtiennent que par leur union ce qu'exige la subsistance; car, par soi, la matière manque de détermination et la forme de subsistance. — Saint Thomas, comme nous l'avons déjà vu, explique précisément par cette subsistance plus excellente que possède l'esprit en vertu de sa simplicité, pourquoi il est conscient de lui-même et capable de la certitude, tandis que la composition (la matérialité) qui doit se trouver dans l'activité comme dans l'essence de la substance corporelle, prouve, d'après lui, que, si elle connaît, elle ne peut jamais connaître que des phénomènes, soit en elle-même, soit en d'autres substances (n. 106 et ss.). Or de quel droit l'école de Günther prétend-elle que tout être subsistant doive être destiné à parvenir au moins à cette science imparfaite et à cette conscience incomplète dont nous venons de parler? Voilà la question que nous avons à examiner.

Pour qu'un être soit subsistant, il faut qu'il ne soit pas simplement phénomène ou partie d'un autre être, mais qu'il existe en lui-même. De là nous pouvons déduire à juste titre, puisque le phénomène suit l'être, qu'un être subsistant possède une activité propre et qu'il n'est pas purement passif. Mais nous sera-t-il permis d'en conclure également qu'il doive se manifester à lui-même, ou, pour parler plus clairement, qu'il doive se faire à lui-même objet de connaissance? Certes, le concept même de la subsistance ne le suppose pas. D'après Hegel, la manifestation de soi-même, à laquelle serait destiné tout être, n'est pas encore complète, lorsque le principe se manifeste à lui-même, devenant ainsi sujet et objet, mais seulement, lorsqu'il connaît l'unité de l'un et de l'autre et qu'il devient un sujet transcendant (parvenu à la conscience de lui-même). Günther, au contraire, fait valoir les divers genres qu'on distingue dans la manifestation de soi-même, selon la diversité de nature des divers principes. Un principe, dit-il, qui ne peut se manifester à lui-même qu'en se fractionnant en diverses parties, ne peut plus se saisir dans l'unité qui a disparu par la division. A l'égard d'un tel principe, la manifestation est complète, lorsqu'il s'est objectivé à lui-même dans ses phénomènes ou dans ses particularisations [1]. Mais, si Günther soutient, en conséquence, contre Hegel, qu'un principe peut être sujet (par la connaissance sensible) sans être destiné à devenir aussi (par la conscience intellectuelle) un sujet transcendant, nous pouvons aussi objecter contre sa propre doctrine qu'un principe peut être (par son activité) sujet, c'est-à-dire fondement et soutien de phénomènes, sans qu'il soit destiné à devenir aussi (par la connaissance de ses phénomènes) un sujet conscient de lui-même.

774. Cependant voici ce que Günther réplique à ce raisonnement : « Une chose purement objective, aussi bien

[1] *Eur. und Her.*, p. 162 et p. 181.

qu'une chose purement subjective, n'est qu'une notion abstraite, vide et sans vérité. De même, ce qui est mort, considéré formellement, n'est que la négation de ce qui est vivant, et, comme tel, n'est encore rien de réel [1]. » Un être est *purement objectif*, d'après la terminologie de la philosophie de l'identité, s'il est connu sans qu'il connaisse ; il est, au contraire, *purement subjectif*, s'il connaît sans être connu (de lui-même). En regardant l'un ou l'autre comme réel, on commettrait précisément la méprise dont, d'après Günther, l'ancienne école se rendait habituellement coupable, c'est-à-dire de considérer les choses qui ont été séparées par la pensée abstraite comme des réalités objectives existant avec la même séparation (n. 540). Dans notre pensée, nous distinguons l'essence d'avec ses phénomènes, et nous opposons l'une aux autres ; mais ce serait une erreur de croire qu'il y ait en réalité une essence sans phénomènes ou un phénomène sans essence, tellement qu'en Dieu même nous devons concevoir quelque chose qui réponde au concept de l'essence (son être) et quelque chose qui se rapporte au concept de phénomène, savoir l'activité. Or, quoique dans les choses créées être et activité (essence et phénomène) ne soient pas identiques, comme en Dieu ; néanmoins, même dans les choses créées, l'un ne peut être séparé de l'autre : rien ne peut exister qui soit simplement essence, ni rien qui soit simplement phénomène. Mais pouvons-nous établir le même principe par rapport aux choses purement objectives ou purement subjectives ? Assurément, on ne peut concevoir un être connaissant qui n'ait, dans une certaine mesure, conscience de lui-même et qui, par conséquent, ne soit connu de lui-même ; mais ne peut-on non plus rien concevoir qui soit connu sans connaître soi-même? Si être sans conscience et sans vie était synonyme d'être sans manifestation et sans activité, alors, mais alors seule-

[1] *Eur. und Her.*, p. 177.

ment cette assertion serait fondée. Cette thèse repose donc encore uniquement sur cette supposition que la manifestation de tout être consiste dans la pensée, ou plutôt elle n'est qu'une expression différente de la même hypothèse. Par conséquent, nous sommes de nouveau en droit de conclure : Si Günther peut réfuter Hegel, en disant que l'unité de l'être n'est qu'une hypothèse sans fondement, et qu'ainsi on peut concevoir un principe qui connaisse sans se connaître lui-même (quant à son essence), l'ancienne école peut également opposer à Günther que l'identité de l'être et de la pensée est une supposition arbitraire, et qu'ainsi il peut y avoir un être ayant une activité propre (étant actuel d'une manière subsistante) sans qu'il ait pour cela conscience de lui-même.

775. A l'endroit même dont nous parlons, Günther semble pourtant donner une preuve en faveur de son opinion. Il traite de l'*action réciproque* de l'âme et du corps. Les adversaires panthéistes regardent cette action comme inexplicable, si l'on suppose que le corps et l'âme sont deux substances distinctes ; comme l'influence que les êtres de la nature exercent les uns sur les autres ne leur paraît compréhensible que si ces êtres constituent les parties ou les membres d'une même substance, en sorte que celle-ci influe en eux sur elle-même. Or Günther accorde que les êtres naturels « qui ne sont pas doués de sensibilité » peuvent influer sur ceux qui ont la faculté de sentir, les uns comme les autres étant des particularisations de la même substance naturelle. Toutefois la raison en est, selon lui, non pas que cette substance unique influe sur elle-même, car après s'être fractionnée elle n'existe plus comme unité numérique ; mais que « les êtres insensibles, en vertu de la relation qu'ils ont au principe unique de la nature, ne peuvent pas être conçus comme privés de vie, morts, ou purement objectifs ». Car, comme nous le savons déjà, les choses inorganiques se confondent, d'après Günther, avec la sub-

stance de la nature dans son extérioration ; or cette extérioration même est activité vitale, parce qu'elle procède d'une tendance que possède la nature à s'*intériorer* ou à rentrer en elle-même (n. 665). Cette unité de principe n'est donc nécessaire dans les êtres naturels, pour qu'ils puissent influer sur eux-mêmes, que parce que autrement les êtres insensibles seraient sans vie et purement objectifs ; d'où il s'ensuit que même des substances qui diffèrent par leurs qualités, comme le sont l'âme et le corps, peuvent avoir les unes avec les autres des rapports réels (une action réciproque), pourvu qu'elles se trouvent placées dans la même catégorie de choses animées et conscientes d'elles-mêmes, en d'autres termes, pourvu que le corps, considéré en soi, ait vie et conscience[1]. Ailleurs, Günther parle dans le même sens ; car voici comment il s'exprime : Pour que certaines choses aient un commerce réciproque, il n'est pas nécessaire qu'elles aient spécifiquement le même être, mais il suffit qu'elles se ressemblent par la forme ; or la forme de tout être est la conscience.

Il faut convenir que l'action réciproque dont il s'agit ici ne pourrait pas exister entre l'âme et le corps, si le corps était inanimé ; mais nous ferons voir, en son lieu, que le corps n'a pas besoin pour cela d'un principe vital qui lui soit propre, mais que, dans cette hypothèse, le commerce entre l'âme et le corps animé serait, au contraire, absolument impossible. Ici nous demandons comment Günther, en professant cette opinion sur le commerce entre l'âme et le corps, peut admettre néanmoins qu'un corps privé de vie et de

[1] Voici comment Papst exprime brièvement la même pensée : « Une nature qui serait essentiellement sans conscience coexisterait éternellement à l'esprit sans être perçue, par conséquent elle n'existerait pas pour celui-ci ; en d'autres termes, n'étant pas pensante, elle ne serait pas non plus intelligible. En effet, pour qu'une chose parvienne à la connaissance de l'esprit, il faut qu'elle ait avec l'esprit même un commerce réciproque vivant, c'est-à-dire, il faut qu'elle vive. » (*Januskópfe*, p. 100.)

sentiment puisse influer sur un corps animé. La différence qui sépare le corps animé et celui qui ne l'est pas, est incomparablement plus petite que celle qui existe entre l'esprit et le corps animé, non-seulement si les êtres de la nature ne sont que les phénomènes d'une même substance, mais encore si chacun subsiste pour soi. En effet, les corps organiques ont de commun avec les corps inorganiques la base matérielle ; c'est pourquoi les premiers peuvent s'approprier les derniers quant à leur substance, et, lorsque la force vitale vient à s'éteindre en eux, ils peuvent devenir inorganiques. Aussi dit-on, à juste titre, que les êtres naturels, tout en différant par leur être spécifique, forment néanmoins, dans un sens réel et *physique*, un même genre ; tandis que l'esprit et le corps diffèrent par tout leur être, en sorte qu'ils ne peuvent être rangés dans le même genre, que *suivant le concept* (n. 143). Pour que les êtres naturels, ayant *par leur être* une telle affinité et un tel commerce, aient aussi une certaine relation quant à l'*action* et à la *passion*, il faut donc, assurément, des dispositions bien moindres que pour qu'une substance naturelle vivante parvienne à avoir un commerce vital avec une substance spirituelle. Mais pourquoi Günther regarde-t-il, néanmoins, comme possible, entre le corps et l'âme de l'homme, cette relation réelle dont ce commerce est une conséquence ? C'est que le corps animé et sensible est placé avec l'esprit dans une même catégorie, la catégorie des substances *conscientes d'elles-mêmes*. Or n'y a-t-il donc pas une catégorie qui soit commune au corps vivant de la vie sensible et à l'esprit, la catégorie des *êtres actifs ?* Si donc il suffit, pour expliquer l'influence que le corps exerce sur l'esprit, que l'un et l'autre aient vie et conscience, quoique d'une manière tout à fait différente, comment donc ne suffirait-il pas, pour rendre compte de l'influence d'un être insensible sur un être doué de sensibilité, que l'un et l'autre possèdent de l'activité ? Le doute n'est pas admissi-

ble, vu surtout que la distance entre l'activité dont un être insensible est capable et la perception sensible est encore bien moindre qu'entre le sentiment et le sens intime d'un être de la nature, d'une part, la pensée et la conscience de soi-même qui distingue l'esprit, d'autre part. La raison en est que toute activité des substances naturelles, même celle de la sensation, a lieu complétement dans un sujet matériel, et qu'ainsi elle se distingue autant, par son essence, de l'activité propre à l'esprit, que l'être dont elle émane diffère de l'être appartenant à l'esprit.

776. Mais allons encore davantage au fond des choses. Pourquoi les choses *matérielles* ne peuvent-elles pas influer sur les choses *immatérielles ?* C'est que les choses matérielles ne peuvent produire rien qui ne soit matériel et que les choses immatérielles ne peuvent recevoir en elles-mêmes rien qui ne soit immatériel. Il est évident qu'une chose passive ne peut accueillir en elle-même aucun effet, à moins qu'il ne réponde à sa nature; d'autre part, on comprend sans peine que ce qu'un être produit dans un autre doit correspondre à sa propre nature (à celle de l'être agissant), puisque cette nature est le principe de son opération. Cela n'empêche pas qu'un être d'une espèce supérieure puisse influer sur un autre qui se trouve placé à un degré inférieur. Quoiqu'il ne possède pas les effets, qu'il produit, de la manière dont ils sont dans l'être inférieur, il peut, toutefois, les posséder d'une façon supérieure ou éminente, et cela suffit pour qu'il puisse être le principe de ces effets dans une autre substance. L'esprit, par exemple, peut mouvoir le corps et faire ainsi que ce corps soit présent, tantôt dans un lieu, tantôt dans un autre, parce que sa présence est également liée à l'espace, et qu'ainsi il est capable d'un certain mouvement, quoique d'un mouvement tout autre que celui des corps. Mais on doit conclure de ces principes qu'un être ne peut produire dans un autre rien qui n'existe en lui-même ou d'aucune manière, ou bien seulement d'une ma-

nière inférieure. Ainsi, un corps ne peut rien produire qui ne soit corporel, et l'esprit ne peut s'approprier rien qui ne soit spirituel. Or, comme les choses corporelles diffèrent essentiellement des choses spirituelles, il s'ensuit que, quoique l'esprit puisse influer sur le corps, il est absolument impossible que le corps influe sur l'esprit.

Une autre raison pour laquelle les choses matérielles ne peuvent influer sur les choses immatérielles, c'est que, comme nous le disions plus haut, toute opération du corps se consomme dans un sujet matériel. La force par laquelle un corps exerce son activité n'opère pas par elle-même, mais dans son union avec le corps; car, si elle opérait sans le corps, nous devrions la considérer comme une substance spirituelle, c'est-à-dire comme une substance qui, quoique unie à un corps, pourrait cependant exister sans le corps. Dans cette hypothèse, le corps ne serait pas actif, mais ce serait une substance entièrement distincte qui agirait en lui. Si c'est vraiment le corps qui agit, il faut que son activité ait, comme le corps lui-même, une certaine quantité et une certaine étendue. Donc, puisqu'une telle activité ne peut être reçue dans ce qui est simple, il est impossible qu'une substance spirituelle subisse l'influence d'une substance corporelle. Ajoutez à cela que cette influence exige absolument le contact; or ce contact ne peut point avoir lieu entre des choses simples et des choses étendues[1].

Par ces mêmes raisons, qui prouvent l'impuissance du corps à produire des changements dans l'esprit, il est facile de comprendre que les corps, au contraire, peuvent avoir les uns avec les autres un commerce réciproque d'action et de passion. D'abord, on trouve en tous la quantité et l'étendue qui sont une première condition de ce commerce, comme nous venons de le dire. Outre cette condition, une

[1] S. Thom., *Contr. Gent.*, lib. II, c. 56. — In lib. I. *de Generatione*, lect. 19.

seule chose peut encore être nécessaire, c'est qu'un des corps ait de la réceptivité pour ce qu'un autre corps est capable de produire. Or, qu'en général il y ait dans les corps une telle réceptivité, certes, cela ne peut faire aucune difficulté. En outre, comme les corps plus parfaits ne diffèrent pas, quant à toute leur essence, des corps moins parfaits, il est facile de comprendre que les corps organiques peuvent avoir une certaine réceptivité pour ce que produisent des corps inorganiques. Bien que leur être soit vie, toutefois celle-ci a dans les corps un *substratum* matériel, ce qui leur donne une certaine affinité avec l'être des substances inanimées. De même donc que les corps organiques ont certaines propriétés qui leur sont communes avec les corps inorganiques, de même ils peuvent avoir une certaine réceptivité pour des effets qui ne dépassent pas la sphère des choses inorganiques. On s'explique ainsi pourquoi le feu, par exemple, échauffe aussi bien les corps animés que les corps inanimés. Certes, pour comprendre la possibilité de ces effets, il n'est pas nécessaire de concevoir les choses vivantes et les choses inanimées comme les phénomènes ou les fragments d'une même substance, peu importe que celle-ci conserve ou perde son unité dans la division.

On répliquera peut-être qu'il ne s'agit pas ici de ces influences purement matérielles ; mais que la difficulté consiste à expliquer comment les choses *privées de vie* peuvent influer sur les choses *sensibles* de manière à se *révéler* à celles-ci. Mais il faut considérer en cela que la perception ne suppose pas tant dans l'objet une manière particulière d'influer que plutôt dans celui qui perçoit un mode spécial de souffrir. Le feu, de son côté, pour revenir sur le même exemple, n'influe pas autrement sur le corps inanimé que sur le corps vivant ; si donc le corps vivant, non-seulement est échauffé, mais encore *sent* la chaleur, cela ne peut tenir qu'à la faculté qu'il possède de recevoir, outre la chaleur même, l'impression par laquelle elle est sentie. On regarde

cette faculté comme une puissance de souffrir; toutefois c'est une passion qui perfectionne l'être, et elle ne peut avoir lieu sans activité de la part de celui qui l'éprouve (n. 700). Or, comme la faculté de sentir est une faculté organique et qu'elle dépend dès lors du changement qui se produit dans les organes, il suffit, pour que la perception soit possible de la part de l'objet, que celui-ci puisse influer sur les organes, ce qui n'offre aucune difficulté, après ce que nous venons de dire, puisque les organes sont corporels.

777. Mais, si Günther tient pour inexplicables les faits que constate l'expérience, à moins de regarder la nature comme une seule substance tendant à la conscience, il ne croit pas non plus pouvoir expliquer, sans cette même hypothèse, comment le monde peut tirer son origine de Dieu. C'est une des idées saillantes de la philosophie de Günther que « la créature est le Dieu *retourné*, le contraste de Dieu, et pour cela même le *Non-Dieu* [1] ». Günther considère ce contraste ou cette opposition principalement par rapport à la Trinité divine. « L'essence et la forme, telles qu'elles sont dans l'Être absolu, sont avec l'essence et la forme, telles qu'elles sont dans l'être relatif, *dans une relation inverse*, complétement renversée. Dieu est *unité* quant à l'*essence*, mais *Trinité* quant à la *forme* essentielle ; le monde créé (la totalité des êtres relatifs), au contraire, est *trinité* quant à la substantialité, savoir esprit, nature et humanité, mais *unité* quant à la forme ou à l'accident. En effet, tout principe, existant dans les trois régions de l'univers, arrive à la *manifestation de lui-même* par le dualisme des forces fondamentales et de leur action réciproque, bien que le *résultat*, la *pensée* et la *conscience*, diffère en chacun, comme l'être même [2].

Nous avons déjà reconnu, en une autre occasion, qu'on peut très-bien considérer le monde aussi bien comme fai-

[1] *Vorsch.*, tom. I, p. 117.
[2] *Ibid.* Cf. *Eur. und Her.*, p. 211. (Voir plus haut, n. 510.)

sant contraste avec Dieu que comme une image de la divinité. Volontiers nous louerons Günther d'avoir mis en lumière une vérité si souvent méconnue à notre époque. De tout temps, les plus grands penseurs chrétiens ont établi, sous ce double rapport, la comparaison du monde avec Dieu, particulièrement avec la Trinité divine, pour montrer qu'on trouve des traces ou des analogies de ce mystère dans l'ensemble de la création et dans les diverses créatures. Néanmoins nous ne pouvons pas accepter la doctrine de Günther sur la relation inverse de l'essence et de la forme. Par *forme*, il entend, comme il est facile de le voir, la manière dont l'être se manifeste. Or il revient très-souvent lui-même sur ce principe que cette manifestation doit correspondre à la nature de l'être, par conséquent à l'essence ; c'est sur ce principe qu'il appuie lui-même, — et à bon droit, — la réfutation du panthéisme. Il en conclut, en effet, que, comme la manière dont se manifeste la nature diffère essentiellement de celle dont l'esprit arrive à la révélation de lui-même, il faut aussi que l'être de la nature se distingue essentiellement d'avec celui de l'esprit. Mais, si cette conclusion est légitime, ne prouve-t-elle pas également que l'esprit, la nature et l'homme se ressemblent et diffèrent autant par l'essence et par l'être que par la forme et la conscience? Au reste, Günther ajoute lui-même, à l'endroit cité, que la pensée ou la conscience à laquelle chacun des trois principes parvient, dans la manifestation de lui-même, par le dualisme des forces fondamentales et de leur action réciproque, est différente comme l'être même de ces principes. Certes, il ne niera pas non plus que les forces fondamentales et leur influence mutuelle, par conséquent la manifestation, ne soient différentes en chacun de ces principes comme l'est leur être même. Dès lors, la forme doit également différer ; et si les trois principes, malgré cette diversité dans la forme, s'accordent en ce que tous parviennent à une manifestation quelconque d'eux-mêmes, cet

accord doit aussi se trouver dans leur être; car c'est en vertu de cet être qu'ils seraient destinés et aptes à la manifestation d'eux-mêmes. — La même chose s'applique aux réflexions de Günther sur la diversité et la ressemblance de la créature avec le créateur. « Si la créature, comme telle, dit-il, ne peut partager avec Dieu l'*essence* divine, toutefois elle a de commun avec lui, malgré *la diversité d'essence,* la *forme* (*modus existendi*). » Nous répliquons que la créature ne peut pas plus avoir de commun avec Dieu ce qne Günther appelle la forme, c'est-à-dire la manifestation ou la conscience, qu'elle ne peut partager avec lui l'essence. Si donc on peut néanmoins l'appeler, à juste titre, image de Dieu, parce qu'elle aussi a conscience d'elle-même, on doit également reconnaître la même prérogative dans son essence par laquelle elle est être véritable, substance, et dès lors apte à opérer et à se manifester. Et s'il est nécessaire, pour éviter toute espèce de panthéisme, de considérer dans la créature non-seulement la ressemblance qu'elle a avec Dieu, mais encore le contraste qu'elle forme avec lui, il n'est pas moins nécessaire de soutenir, dans le même but, cette substantialité de l'être créé.

778. Quoiqu'on ne puisse pas considérer la création comme l'antitype de la Trinité divine, de la manière dont le fait Günther, néanmoins, en vertu de la nature des choses et d'accord avec les croyances des philosophes chrétiens, nous pouvons dire que les trois sortes d'êtres dont se compose le monde sont les unes à l'égard des autres comme la thèse, l'antithèse et la synthèse (n. 510). Au règne des esprits est opposé, dans sa matérialité, le monde des corps, et l'homme réunit en lui-même la nature spirituelle et la nature corporelle. Mais est-ce que, en considérant ainsi les choses, nous sommes contraints de concevoir le monde des corps comme une substance unique ? Dans le règne des esprits, comme dans le genre humain, nous distinguons un grand nombre de substances individuelles; pourquoi donc

ne pourrions-nous pas en dire autant du monde corporel? C'est qu'on veut déterminer ces relations de thèse, d'antithèse et de synthèse, principalement d'après la *conscience* qui se trouverait dans les êtres du monde; or on ne peut attribuer la conscience à toute la nature, à moins qu'elle ne soit le phénomène ou la manifestation d'un même principe, et pourtant il faut que la nature entière, et non simplement quelque espèce d'êtres naturels, soit une antithèse de l'esprit. — Cependant il s'agit précisément de savoir si ce contraste, qui doit, à la vérité, se montrer dans la manifestation aussi bien que dans l'être, résulte vraiment de la diversité que présente la conscience. L'esprit, l'homme et les êtres naturels s'accordent en ce qu'ils sont des substances et, comme telles, aptes à se manifester par leur propre activité. C'est dans les diverses manières dont ils agissent que se montre cette diversité dans l'être en vertu de laquelle ils ont les uns à l'égard des autres la relation dont nous parlons. L'esprit n'opère que d'une manière *immatérielle;* c'est pourquoi toute sa vie est pensée, et pensée purement intellectuelle, à laquelle correspond une volonté de même nature. Au contraire, toute manifestation des êtres naturels est *matérielle :* même les plus parfaits d'entre eux ne peuvent opérer qu'au moyen d'organes corporels et leur action se consomme dans ces organes; aussi la connaissance et l'appétit dont ils sont capables ne sont jamais que matériels. L'homme enfin opère *de l'une et de l'autre manière;* car les facultés supérieures de l'âme opèrent avec liberté, c'est-à dire sans organes corporels, tandis que les facultés inférieures ont besoin de ces organes. Or, si, en faisant cette comparaison, nous maintenons strictement le concept de manifestation ou d'activité, la relation qu'ont les êtres du monde comme thèse, antithèse et synthèse, s'explique de la manière la plus naturelle ; dans tous les esprits, nous trouvons une opération ou manifestation *immatérielle,* dans tous les êtres de la nature une manifestation purement

matérielle, dans l'homme enfin *l'une et l'autre.* Donc, rien ne justifie, même en considérant l'univers à ce point de vue, l'hypothèse d'un principe unique de la nature, à moins qu'on ne présuppose gratuitement que toute activité ou toute manifestation soit conscience ou tendance vers elle.

779. Pour montrer encore plus clairement que cette théorie d'une substance unique de la nature repose uniquement sur une supposition arbitraire de Hegel, insistons encore sur un autre ordre d'idées dont se sert Günther pour faire valoir sa théorie. En refusant à la nature toute conscience d'elle-même, dit-il, on est amené forcément à considérer l'esprit, avec les panthéistes, comme le sujet qui s'oppose la nature comme son autre moi. En parlant de la philosophie naturelle de Descartes, voici comment il expose la même idée : « On ne peut impunément refuser à certaines productions de la nature toute pensée, sans contester au principe même de la nature toute subjectivité, toute formation de pensée, qui est pourtant la fleur de son épanouissement vital, ni sans rapporter en même temps à l'esprit, d'une manière exclusive, toute connaissance et toute subjectivité. » Dans ce raisonnement, Günther admet donc l'existence d'un principe unique de la nature dont les êtres naturels seraient les productions, sans en fournir aucune preuve, comme une vérité certaine. Mais qu'un tel principe existe ou non, il reste toujours vrai que, dans le système de Descartes, la vie et la connaissance sont attribuées à l'esprit seul. Günther poursuit donc : « Lorsqu'on est allé jusque-là, il faut dire aussi, pour déterminer la relation de l'esprit avec la nature, que l'esprit constitue la subjectivité de la nature, c'est-à-dire que les deux doivent être considérés comme deux éléments qui concourent simultanément, et dès lors inséparablement, à former l'univers [1]. » Mais pour-

[1] *Eur. und Her.*, p. 245.

quoi cela ? Günther ne peut ici apporter d'autres preuves que celles qu'il exposait plus haut, savoir, qu'il ne peut y avoir rien qui soit purement objectif, ou qu'il ne peut y avoir aucun être qui soit seulement connu et qui ne connaisse pas. Car, s'il en est ainsi, il faut dire que la nature, n'ayant pas conscience d'elle-même, ne peut pas non plus avoir un être qui lui soit propre, en sorte qu'elle serait simplement un phénomène de l'esprit. Certes, nous ne nions pas que les opinions erronées de Descartes aient pu entraîner et aient entraîné réellement certains philosophes en bien des erreurs et même dans le panthéisme ; toutefois on n'est conduit au panthéisme, par ce système, d'une manière aussi inévitable que le veut Günther, que si l'on admet avec lui ce qu'il nomme « l'idée immortelle » de Hegel. Mais, de même qu'il réfute uniquement par ce principe la doctrine de Descartes qui ne reconnaît dans la nature aucune connaissance, de même tous les arguments qu'il apporte en faveur de sa propre thèse, savoir, que la nature tout entière est une même substance aspirant à la connaissance, n'a pas d'autre fondement que ce même principe. Or, après toutes les considérations qui précèdent, nous croyons pouvoir déclarer que cette idée de Hegel est une supposition que rien ne justifie, et, à plus forte raison, que rien ne nous force d'admettre.

780. Mais ne peut-on opposer à l'unité substantielle de la nature que cette seule considération, savoir, qu'elle n'a aucun fondement ou qu'elle n'est qu'une supposition arbitraire ? Ne peut-on pas établir que l'hypothèse d'un tel principe de la nature est fausse en elle-même et qu'elle conduit à des erreurs ? Peut-être dira-t-on dans ce but que la substance unique de la nature, pour produire d'elle-même toutes les formations par lesquelles elle parviendrait à penser, devrait déjà être pensante et consciente d'elle-même. Mais Günther est allé au-devant de cette objection. Il nie cette proposition générale « qu'il n'y a aucune tendance sans une

certaine connaissance de la possibilité de la chose vers laquelle on tend », et il soutient, en conséquence, que, pour tendre à la science, on n'a pas besoin de connaître la possibilité de la science. Sans doute, il faut admettre une certaine inclination ou un instinct pour la science, mais il n'est pas nécessaire que cet instinct soit précédé, dans la nature, d'aucune sorte de connaissance ou de science. Il en est autrement de l'esprit humain. Dès que celui-ci est éveillé à l'activité, il a conscience de ses actes ; car la conscience de lui-même constitue sa première vie. La nature, au contraire, ayant besoin, pour se posséder par la connaissance, de sortir d'elle-même ou de s'extériorer, trouve en elle-même, avant toute connaissance, un certain instinct qui la pousse à connaître. La naissance de cet instinct a sa cause dans la destination originelle de tout être à devenir conscient de lui-même dans une certaine mesure ; mais que cet instinct soit antérieur à toute connaissance, ou que la nature puisse agir et vivre sans connaître, cela s'explique par la raison qu'en vertu de la destination qui la distingue, elle ne peut arriver à la possession interne d'elle-même que par son extérioration. « Voilà pourquoi on peut dire, sans autres motifs, que la nature est *poussée* à la pensée, et que sa vie, aux degrés inférieurs de son existence (dans son extérioration), est dominée par le même penchant pour la connaissance qu'elle réalise en partie dans ses degrés supérieurs (lorsqu'elle rentre en elle-même), jusqu'à ce qu'elle concentre toutes les diverses étapes dans un même foyer, c'est-à-dire dans l'homme, comme dans le dernier degré de son organisation. La nature vit donc ou est vivante sans penser [1]. »

[1] *Eur. und Her.*, p. 42. Il est vrai que Günther ne répond pas, en cet endroit, à l'objection dont nous parlons ici ; mais il s'y efforce de réfuter une certaine théorie de la science. Toutefois nous ne croyons pas interpréter faussement ses paroles, en considérant ce qu'il dit dans ce but comme une défense de sa théorie sur l'unité substantielle de la nature.

Cette justification doit être regardée comme valable, d'autant plus qu'elle se trouve confirmée par tout ce que nous avons dit plus haut sur l'activité finale de la nature. S'il n'y avait pas de tendance sans la connaissance préalable de ce à quoi tend un être, il n'y aurait dans la nature inorganique aucune activité finale, et on ne la concevrait dans la nature organique que lorsque la vie sensible s'est développée en elle. Or l'expérience enseigne juste le contraire. C'est surtout dans l'activité par laquelle la force plastique transforme la semence en embryon, et par laquelle le principe vital fait de cet embryon un corps complet et parfait dans toutes ses parties, que se voit cette tendance vers la fin ; or la connaissance sensible ne peut avoir lieu que si le corps est complétement formé. Néanmoins l'instinct qui dirige cette activité doit être considéré comme une propension ou une tendance vers cette connaissance ; car l'activité vitale sensible est le but de toutes les formations qui précèdent. Il y a donc réellement dans la nature, avant toute connaissance, une certaine tendance à connaître et à devenir consciente d'elle-même, et on trouve en elle des principes qui, en vertu de cette tendance, forment instinctivement le corps avec ses organes, pour arriver en eux à la connaissance. Donc, en ne nous mettant qu'à ce point de vue, nous pourrions, à la vérité, concevoir une substance universelle de la nature qui, étant essentiellement destinée à être consciente d'elle-même, posséderait cet instinct dont parle Günther, et qui, poussée par lui, se développerait elle-même organiquement, commençant par les corps les moins parfaits et progressant à des formations de plus en plus parfaites, jusqu'à ce qu'elle arrive, dans les productions animales, à la vie sensible et à la conscience.

781. Cependant cette comparaison nous conduit à une difficulté dont il serait difficile de trouver une solution satisfaisante dans les écrits de Günther. De même que la formation du corps organique ne se conçoit pas sans acti-

vité vitale, de même elle ne se comprend pas sans l'*unité* du principe formant. Or Günther déclare bien des fois expressément que le principe unique de la nature perd, en se différenciant, avec son indétermination originelle, son unité numérique réelle, et c'est sur ce fondement que repose sa réfutation du panthéisme. En effet, si le principe de la nature n'existe plus dans son unité, il ne peut pas non plus, en se percevant en elle, arriver à la conscience de lui-même, et dès lors il ne peut pas, comme le doit soutenir le panthéisme, s'élever dans l'homme jusqu'à l'esprit. Cependant la substance de la nature conserverait encore une certaine unité ; bien qu'elle n'existe plus comme numériquement *une* ou comme monade, elle est toutefois, selon les paroles de Günther, l'*un dans le multiple*, l'unité réelle dans la pluralité réelle. Nous avons à examiner la définition plus explicite qu'il donne de cette unité, pour pouvoir juger si l'on peut concevoir par elle la formation du monde corporel en vertu du principe unique de la nature. Voici comment raisonne Günther :

« Il y a sans aucun doute une *pensée* dont l'objet est l'universel ; c'est la pensée qui forme les concepts. Elle est l'objet de toute logique. A cette pensée doit correspondre un *être* ou un *principe réel* qui parvient à la connaissance en formant les concepts, et qui, comme être, doit être quelque chose d'universel, puisque dans cette activité il ne fait que se manifester lui-même. Il se révèle ainsi dans la formation du concept, c'est-à-dire de l'*universel formel*, quelque chose qui est *réel* et *universel* en même temps.

« De là découlent deux conséquences. La première, c'est que le *sujet* (l'individu) ne peut pas être, comme *tel*, l'*universel réel*, mais que *celui-ci*, quant à sa totalité, s'étend aussi à cet individu. La seconde, c'est que la totalité de cet universel réel comprend non-seulement les êtres naturels *subjectifs* (doués de sensibilité), mais encore toutes les

choses individuelles qui sont l'objet des êtres sensibles et qui fournissent à ceux-ci les matériaux nécessaires pour la formation des concepts. A proprement parler, ces choses individuelles ne sont pas simplement des *matériaux* dont se forme le concept, mais elles sont déjà le concept même, puisqu'il est en elles, sinon comme pensée *pure* et *réflexe*, du moins comme *directe* et *générique*. Ainsi, cette double catégorie d'individus, ceux qui sont sensibles et ceux qui ne le sont pas, constitue la totalité de l'*universel réel.* Celui-ci existe dans les uns comme dans les autres, étant le principe unique de tous, et comme tel l'âme de tout individu appartenant à chacune des deux catégories d'êtres. Comme principe réel, il est aussi l'*être propre* de cette double classe d'êtres. Donc le domaine qu'on appelle ailleurs celui de l'être, pour l'opposer au domaine de la pensée, n'est, comme ce dernier, que le domaine de l'*existence* (de la manifestation); car l'un aussi bien que l'autre n'est que le phénomène ou la manifestation d'un principe commun qui leur donne la cohésion. Ce principe commun est donc en même temps, dans la totalité (relative) des individus, l'élément commun à tous, l'*universel réel;* aussi peut-on l'appeler le concept *vivant.* Le principe unique, considéré avec cette universalité, entre donc en opposition avec lui-même, c'est-à-dire il s'oppose à lui-même comme étant, d'une part, existence ou vie *sans* pensée (formelle) et, d'autre part, vie *avec* pensée. Comme ces deux formes de l'existence sont ses propres productions, il s'extériore dans la première, comme il s'intériore dans la seconde. L'intérioration commence dans les êtres qui sont doués de quelque sensibilité, et elle se poursuit dans ceux qui ont une organisation plus parfaite, étant pourvus des cinq sens. Par la sensibilité, le principe réel sort de la région de l'existence *simplement animée* pour entrer dans celle de l'existence vivante et *pensante* qui atteint dans l'homme, considéré comme appartenant à la nature, son point culminant,

par la formation du *concept*, ou de l'universel *formel*.....

« L'universel formel, considéré à sa plus haute puissance, présente un *double* aspect. Comme concept pur, il est *la plus haute détermination* que se soit donné le principe réel, arrivé au point culminant de son développement interne, comme il est aussi la *suprême indétermination*. Son objet est en même temps *quelque chose* et *rien*, parce qu'il n'est rien de tout ce qui existe dans les deux sphères de l'existence, » c'est-à-dire parce qu'il est indéterminé.

« A ce double aspect du concept devrait aussi répondre une double relation. Sa plus haute détermination devrait être rapportée à l'universel réel (à ce qui est réellement *un* dans l'universalité relative), comme son indétermination suprême au réel considéré comme numériquement *un* (monade), c'est-à-dire comme la condition nécessaire de la destination qui est la sienne, de devenir le *réel* dans l'universalité relative, dans laquelle le réel a *perdu* précisément son unité numérique d'*une manière irréparable* [1]. » — Günther cherche ensuite à prouver que cette double relation du concept ne peut avoir lieu dans aucun être naturel, et qu'elle est effectuée seulement dans l'homme par le moyen de l'esprit.

Si dans ce passage, comme en d'autres, Günther restreint à la nature l'universalité de l'être, il déclare ainsi que la doctrine du panthéisme sur les rapports des choses finies avec la substance absolue n'est vraie que pour la relation des êtres naturels avec le principe unique de la nature. En d'autres termes, il soutient que la nature seule peut avoir pour principe ou pour fondement un *être* qui se *particularise* ou se fractionne, par son *opération* ou par la *manifestation* de *lui-même*, en genres, en espèces et en individus. Aussi Günther revient souvent sur cette pensée que la philosophie monistique se met en contradiction avec sa

[1] *Eur. und Her.*, p. 359-361.

propre méthode, quand elle suppose que le principe unique de la nature s'élève graduellement jusqu'à l'esprit, en se particularisant ou en se fractionnant lui-même. Mais voyons si Günther n'aurait pas mieux fait de chercher, dans cette méthode même, la source de cette contradiction intrinsèque. Nous croyons, en effet, que la théorie qui suppose la particularisation de l'universel ne cesse pas d'être fausse, encore qu'on la restreigne à la nature, et que Günther, en l'adoptant, nie à tort la possibilité d'une particularisation continuée jusqu'à l'esprit.

782. Pour expliquer notre pensée d'une manière plus nette, il nous faut rappeler ici les distinctions de l'universel (n. 150). L'universalité du concept consiste en ce que son objet se trouve ou peut se trouver en beaucoup de choses; et c'est ce que Günther nomme l'*universel formel*. L'*universel réel* peut se définir en deux manières différentes, selon l'opinion qu'on embrasse sur la vérité objective des concepts universels. Le réalisme modéré soutient que l'universalité convient aux choses, non telles qu'elles existent en elles-mêmes, mais telles qu'elles sont dans l'intelligence, et il fait ainsi consister la réalité de l'universel en ce que l'objet du concept, l'essence, est multiplié ou du moins peut être multiplié réellement. L'*unité qualitative* (l'identité de nature ou d'espèce) *des choses* est le fondement de l'*unité numérique du concept*. Le réalisme exagéré, au contraire, veut trouver l'universalité dans les *choses*, abstraction faite de notre pensée, et il prétend, en conséquence, que l'essence est identique, numériquement, dans tous les individus de même espèce, en sorte qu'elle serait multipliée, non en elle-même, mais seulement quant à sa manifestation, parce qu'elle se représenterait diversement dans les êtres individuels. Dans cette théorie, l'universel réel n'est pas l'essence en tant qu'elle peut être multipliée, c'est-à-dire posée plusieurs fois, mais il est l'essence numériquement une qui se trouve au fond de beaucoup de choses

comme l'être proprement dit est au fond des phénomènes individuels. Or la philosophie de l'identité étend cette thèse au genre suprême et arrive ainsi à l'être universel qui serait en toutes choses l'essence proprement dite.

Toutefois il faut encore faire attention, dans la manière dont le panthéisme explique le monde, à un autre point de vue. Outre l'universalité du concept et celle de l'être, on distingue encore l'*universalité de la cause;* elle consiste en ce qu'un même principe est cause de beaucoup de choses. Mais la cause peut produire ses effets soit au dedans d'elle-même, soit hors d'elle; ainsi la substance, offrant une certaine variété de phénomènes, peut être regardée comme la cause générale de ceux-ci. La particularisation de l'universel, dont il est si souvent question dans la philosophie moderne, suppose que l'universel, qu'on regarde comme l'être véritable de toutes choses, est cause universelle à la manière d'une substance. En effet, cette particularisation consiste précisément en ce que, comme nous descendons du concept suprême au genre, aux espèces et aux individus, au moyen de déterminations progressives, ainsi l'être même, étant originairement indéterminé, pose en lui-même les déterminations par lesquelles se distinguent les genres et les espèces et par lesquelles les individus commencent à exister comme des choses d'une espèce déterminée, se faisant ainsi tout, tellement qu'il existe en toute chose comme l'être ou l'essence unique qui se manifeste diversement. Dans ce système, l'universel conceptuel, l'universel réel et l'universel causal sont complétement identiques; l'être universel, objet du concept suprême, est confondu avec l'essence et avec la cause de toutes choses.

Passons maintenant à l'examen de la doctrine de Günther. La substance unique de la nature, considérée dans son indétermination primitive, est, comme le déclare Günther lui-même, une chose abstraite qui est en même temps concrète, et une chose concrète qui est en même

temps abstraite. Elle est concrète, car elle est quelque chose de réel dans l'unité numérique, ou monade ; elle est en même temps quelque chose d'abstrait, puisqu'elle ne constitue encore aucun être naturel déterminé, n'étant encore ni minéral, ni plante, ni animal. Cependant, malgré cette indétermination, elle est destinée à devenir tout cela, ou, comme s'exprime Günther, à devenir le réel (l'unité réelle), dans l'universalité relative de la nature ; nous devons ajouter toutefois, à le devenir par sa propre activité, par conséquent en se transformant elle-même en toutes choses. Quoiqu'elle ait besoin, pour commencer la manifestation d'elle-même, d'être excitée par des influences étrangères, cependant, une fois éveillée à la vie, c'est elle-même qui se détermine, par des générations progressives, à cette universalité variée. Elle doit donc être un principe renfermant, dans son indétermination, quant à la puissance passive aussi bien qu'à la puissance active, toute la richesse qui s'épanouit devant nous dans la nature. Nous trouvons donc, ici également, un universel qui est universel non-seulement comme être, mais encore comme cause, et que pour cette raison on nomme encore *principe réel*.

Ici se présente avant tout cette question : Une telle réalité concrète, qui serait en même temps abstraite, est-elle concevable? Vers la fin du passage que nous avons cité plus haut en entier, Günther dit : L'objet du concept suprême *est quelque chose* (bien entendu, dans la nature, par conséquent, être naturel), mais il n'est en même temps *rien*, parce qu'il n'est rien de tout ce qui existe dans les deux sphères (de la nature), en d'autres termes, parce qu'il n'est pas un être naturel de telle ou telle espèce. Or, quand il ajoute que ce concept doit être rapporté au principe substantiel de la nature, tel qu'il doit être présupposé comme monade, il ne veut pas dire assurément que le principe primordial de la nature soit pensé par ce concept. La pensée *conceptuelle*, d'après Günther, ne perçoit que l'universel des

phénomènes, et non l'être comme principe de ceux-ci. Voilà pourquoi, comme il le déclare bientôt après expressément, la relation du concept suprême au principe de la nature ne peut pas se faire par la pensée conceptuelle, mais seulement par l'esprit et au moyen de l'idée. De même que le concept perçoit ce qui est commun à toutes les choses naturelles dans leur manifestation, de même l'idée perçoit l'être que cette universalité présuppose comme son principe commun. Mais, en parlant de cette relation, il veut dire au moins que cet être, c'est-à-dire la substance de la nature avant son développement, doit être conçu avec la même indétermination que ce concept suprême. Sans doute, Günther n'accordera pas qu'on puisse affirmer de ce principe non développé l'existence qui n'est, d'après lui, que la complexion des phénomènes; pourtant ce principe n'est pas, avant son développement, une réalité simplement *pensée* ou purement *possible*. Or, peut-on concevoir quelque chose d'actuel qui soit de cette manière indéterminé et abstrait? Bien que ce principe ne soit pas un être naturel de telle ou telle espèce, n'est-il pas nécessaire, toutefois, qu'il ait une essence déterminée? Rien d'indéterminé ne peut exister actuellement ni même être objet de l'acte créateur.

Nous ne voyons pas ce qu'on pourrait opposer à ce raisonnement, si ce n'est que la substance indéterminée de la nature n'est pas nécessairement antérieure aux choses selon le temps, mais que le Créateur a pu la produire et la différencier en même temps, à peu près comme l'ancienne école présuppose la matière première comme un principe nécessaire des choses, bien qu'elle ne lui accorde aucune existence en dehors des choses mêmes. Mais le principe de la nature, tel que l'admet Günther, n'est pas simplement, comme la matière première des anciens, une réalité pouvant devenir toute espèce de corps, mais une réalité qui peut se déterminer, par sa propre vertu, à être elle-même un corps quelconque; elle est, si l'on peut s'exprimer ainsi, en même

temps matière première et forme première. Comme telle, elle doit évidemment avoir une nature très-déterminée et même une nature très-parfaite. Günther ne tombe-t-il donc pas dans l'erreur dont saint Thomas fait déjà mention (n. 410), et qu'on reproche à la philosophie de l'identité, savoir, de confondre l'universel abstrait avec la cause universelle? Assurément, on ne peut l'accuser de n'avoir pas distingué les deux concepts ; car c'est un reproche qu'on ne peut même pas faire à Hegel. Mais certes il se rend coupable d'une telle confusion, en attribuant à la cause universelle un caractère abstrait qui ne peut convenir qu'au concept universel. Il n'est donc pas surprenant qu'il se soit laissé entraîner à vouloir expliquer l'origine des choses, par un développement de leur principe, d'une manière qu'on ne peut trouver acceptable qu'en se faisant illusion à soi-même, par une dialectique sophistique.

783. Le développement commence, d'après Günther, lorsque la substance de la nature, primitivement simple (semblable à une monade), est divisée ou fractionnée par une puissance extérieure, par Dieu. Comme dans tous les êtres créés, nous devons admettre, d'après lui, dans le principe de la nature, une double force fondamentale, la force de recevoir des impressions et la force de réagir contre elles (réceptivité et réactivité). En vertu de la première, la nature se fractionnerait en parties innombrables ; en vertu de la seconde, elle tendrait à faire prévaloir son unité au milieu de cette division. Ces forces primitives et radicales se révéleraient ainsi dans la nature comme expansion et contraction dont la double action expliquerait d'abord la matière[1]. — Soit ; mais quelle est la réalité qui est dilatée ou contractée par ces forces, si ce n'est la substance fractionnée de la nature elle-même? D'autre part, on prétend que la substance de la nature était primitivement simple, qu'elle

[1] *Vorsch.*, tom. I, p. 113.

était monade ; mais comment peut-elle alors être divisée, non-seulement quant à ses phénomènes, mais encore quant à son essence? Descartes fait également commencer la formation de la nature, en supposant que Dieu ait divisé ce qui originairement était *un;* mais pour lui le corps n'est rien qu'étendue, et ce qui était *un* dans le principe n'est autre chose que l'espace du monde. Dans la théorie de Günther, au contraire, c'est une substance qui se partage en parties. Qu'est-ce donc que cette substance divisible? Assurément elle n'est pas une masse étendue qui serait fractionnée ; car alors elle serait corps et non monade. Günther répond très-bien à ses adversaires de l'école hégélienne que « la nature, étant *in potentia* esprit, ne pourrait pas se transformer en matière »[1]. Mais pourquoi cela est-il possible à la substance de la nature, dont il parle lui-même, bien qu'elle soit monade? La raison en est, d'après Günther, qu'à la vérité elle est destinée à parvenir à la connaissance, mais seulement à une connaissance qui ne dépasse pas les phénomènes. Cependant cela nous explique, sans doute, pourquoi la nature doit toujours rester matérielle dans ses développements, mais nous ne comprenons pas pour cela comment, étant originairement monade, elle a pu devenir matérielle par suite de la division. Et quand le même philosophe déclare encore que la nature était destinée à priori à *s'extériorer elle-même*, cela ne fait encore comprendre qu'une seule chose, c'est que le système de Günther exige nécessairement cette division; mais on ne fait pas disparaître ainsi la contradiction qu'elle implique. Faut-il donc avoir recours à la dialectique de la méthode absolue, et dire que le simple s'est converti en son contraire, le divisé? On serait tenté de le croire. Bien souvent, en effet, en parlant de cette division du principe, il dit que par elle celui-ci se transforme en son contraire, et que la matière est la sub-

[1] *Eur. und Her.*, p. 197.

stance de la nature, en tant qu'elle est ou devient *autre*. Mais, si l'on veut réellement expliquer par ce moyen la division de la monade primitive, on doit, pour donner au moins à cette théorie une apparence de vérité, ajouter avec Hegel que la monade ne cesse pas, dans sa division, d'être simple. Car il faut concevoir les parties, non comme une autre réalité, distincte de la monade, mais comme *son autre*, c'est-à-dire comme une réalité différente qu'elle serait néanmoins elle-même. L'unité doit ainsi se transformer en multiplicité sans cesser d'être unité. Or, c'est ce que Günther ne peut jamais accorder; car il déclare très-expressément, ce qu'exige du reste l'ensemble de sa théorie, que l'unité du principe de la nature périt dans son fractionnement ou dans sa particularisation. Sans doute, il le dit seulement en parlant de l'unité *numérique* qu'il faut distinguer d'avec l'unité de l'universel, d'avec l'*un* dans le multiple; mais en quoi consiste donc cette unité de l'universel? D'après la notion qu'on en donne communément, elle est opposée à l'unité numérique comme une unité de *qualité :* les choses multiples sont *unes* en tant qu'elles ont toutes la même nature. Alors la particularisation ou l'individualisation se fait, non par division ou par extérioration, mais par la *multiplication* numérique d'une même chose. Si, au contraire, on fait consister l'universalité en ce qu'une même chose se trouve en beaucoup de choses comme un être commun se manifestant en divers phénomènes, l'unité de l'universel ne diffère pas de l'unité numérique de manière que cette dernière *disparaisse*, mais de telle sorte que *l'unité numérique soit combinée avec elle.* Une seule et même chose est et reste numériquement *une* quant à l'être et devient numériquement multiple quant aux phénomènes. Donc, par ce moyen, nous n'arrivons pas non plus à une particularisation impliquant une division de l'essence.

784. Or, si cette division, par laquelle la substance unique de la nature commencerait son développement, est

absolument inexplicable, à moins de mettre Günther en contradiction avec lui-même, examinons à présent la manière dont le principe divisé, selon le même philosophe, continue à se particulariser. Cette particularisation progressive doit commencer par ce qui se rapproche davantage de l'universel, c'est-à-dire par les corps les plus imparfaits; car ceux-ci s'éloignent le moins de l'universel, parce qu'ils ne possèdent, en dehors de ce qui est commun à tous les êtres naturels, que peu de propriétés particulières. La première matière dans laquelle se particularise la substance de la nature est l'*air*, d'après Papst (n. 665), l'*éther*, suivant Merten[1]. Günther dit, il est vrai, sans aucune hésitation, que « les forces fondamentales de la contraction et de l'expansion, par lesquelles se manifeste primitivement le principe de la nature, suffisent pleinement pour expliquer, non-seulement ce qu'on appelle la matière, mais encore le domaine si vaste des phénomènes qui se présentent dans les trois règnes de la nature[2] ». Cependant il doit convenir, sans aucun doute, que ces forces ne peuvent former de la matière toutes les espèces d'êtres naturels que si elles sont dirigées dans leur activité par un principe. Or, quel pourrait être ce principe, dans le système de Günther, sinon la tendance instinctive de la nature vers la conscience?

Toutefois nous avons prouvé, en son lieu, que les forces élémentaires, déterminées par certaines lois, ne suffisent nullement pour rendre compte de tous les phénomènes naturels. Pour que des corps d'espèces nouvelles, surtout des corps organiques, puissent naître, il faut des perfections et des forces nouvelles qui ne peuvent être produites ni par une action mécanique ni par une action chimique. Si donc on veut que les formes (ou ce qui détermine la diversité des espèces, quelque nom qu'on lui donne) soient, non pas produites, dans la nature, du dehors, mais engendrées d'elle-

[1] *Grundriss der Metaphysik* (Abrégé de Métaphysique), p. 73.
[2] *Vorsch.*, tom. I, p. 113.

même, il faut que le principe dont nous parlons ne dirige et ne détermine plus seulement l'opération des forces inhérentes à la matière, mais qu'il produise en même temps des déterminations nouvelles, de plus en plus parfaites, et qu'il soit comme le principe vital d'où jaillissent, dans tous les règnes de la nature, les formations les plus variées.

Comment devons-nous concevoir un tel principe dans ses rapports avec la matière dans laquelle il opère pour la former et la développer? La matière avec ses forces élémentaires n'est-elle que le premier phénomène de ce principe, sa manifestation la moins parfaite; ou bien est-elle une réalité distincte qui, tout en exigeant un principe formel pour sa subsistance complète, toutefois n'est pas produite par ce principe? Dans le dernier cas, ce principe, qui n'est pas simplement une propriété des éléments matériels, mais une puissance vitale dominant sur toute la masse matérielle, ne serait dans la matière que comme l'âme est dans le corps. Dès lors, nous devrions admettre un principe divisé dès l'origine ou plutôt double. Mais cette hypothèse, avec toutes les conséquences qui en découlent, ne peut d'aucune manière se concilier avec la théorie de Günther. Nous devons donc nous arrêter à la première hypothèse, et considérer la matière aussi bien que les êtres naturels formés d'elle comme des phénomènes du principe unique de la nature, d'autant plus que cette façon de concevoir les choses trouve sa confirmation dans les paroles mêmes de Günther, que nous avons citées plus haut.

En effet, d'après Günther, l'*universel réel,* en quoi s'est transformée, par la division, la substance primitivement *une* de la nature, est, *dans les deux sphères de la nature, le principe unique* et, comme tel, *l'âme de toute chose individuelle* dans chacune des deux régions. Comme principe réel, dit encore Günther, il est aussi l'*être propre* des choses appartenant à l'une et à l'autre sphère. Les choses individuelles sont donc au principe, même après sa division, ce

que les phénomènes sont à l'être. Et certes, Günther non-seulement leur donne le nom de phénomènes, mais encore il déclare expressément que les êtres sensibles et les êtres insensibles ne sont opposés les uns aux autres que comme les deux régions de l'existence et de la manifestation du même principe réel. D'après cela, l'universel n'est pas une nature commune à tous les individus, mais leur principe réel commun, leur être propre. Lorsqu'une même chose, étant en plusieurs, est aux choses multiples ce que l'*être* est aux *phénomènes,* la *multiplicité* et la *division* n'existe évidemment que dans les *phénomènes*, tandis que l'*être* reste *un* et *indivisé.* Et si l'on ne peut disconvenir de cela, comment peut-on encore admettre la différence si souvent proclamée entre la manière dont l'esprit se révèle à lui-même et celle dont se manifeste la nature? Dans l'esprit, dit Günther, la division n'est que *formelle*, tandis que l'unité est *réelle.* Mais pourquoi cette division n'est-elle que formelle? Car, enfin, les phénomènes de l'esprit comme tels forment évidemment une multiplicité réelle. Si donc la division peut néanmoins être purement formelle, ce serait uniquement parce que la multiplicité réelle ne peut se manifester que dans les phénomènes, tandis que l'être, leur principe réel, reste indivisé. Or, d'après ce que nous avons dit plus haut, la même chose a lieu pour la nature.

Ou bien, devons-nous concevoir la division que subit originellement la substance de la nature en ce sens que celle-ci ne produirait pas la matière comme un simple phénomène, mais qu'elle la ferait émaner de son essence, se distinguant toutefois de cette matière, parce qu'elle se déterminerait à être un principe formel qui la domine? Cela constituerait, assurément, une véritable division de l'essence, mais une division non moins incompréhensible que celle dont nous parlions d'abord. La *matière* constitue une *multiplicité réelle;* mais le principe formel qui existerait en elle d'une manière distincte d'elle devrait avoir, comme

nous l'avons montré, une *unité* également *réelle*. On ne sortirait donc pas de cette contradiction intrinsèque que la monade primitive se fractionnerait en une multiplicité et même en une multiplicité numériquement réelle, persistant néanmoins en elle comme unité numériquement réelle. Et si, pour faire disparaître cette contradiction, nous consentions à dire, suivant la méthode de la philosophie de l'identité, que la monade doit être regardée comme l'indifférence non-seulement de matière et de forme, mais encore d'unité et de multiplicité réelles, Günther ne nous le permettrait pas; car il déclare de la manière la plus expresse, qu'avant de se différencier, la substance de la nature est, au contraire, *unité réelle*, ou monade.

785. Quoi qu'il en soit, dans le système de Günther il faut considérer la substance unique de la nature, même après son fractionnement, comme l'être indivisé de toutes les choses naturelles : c'est une conséquence nécessaire de cette thèse, que leur développement consiste dans la *particularisation de l'universel*. La nature de cette particularisation demande, en effet, que l'universel se retrouve toujours dans le particulier, l'espèce supérieure dans l'espèce inférieure, et l'être propre à une espèce dans les individus, mais avec les modifications que comporte chacune des déterminations particulières. De même que tout animal possède la nature de l'espèce à laquelle il appartient, de même il faut que nous trouvions comme actuel dans tous les animaux, dans toutes les plantes et dans tous les minéraux, ce qui correspond à l'idée de l'être naturel, c'est-à-dire l'universel de la nature. Dans la doctrine communément enseignée sur l'universel, cela n'offre aucune difficulté ; car, d'après elle, l'universel, lorsqu'il se particularise, est toujours posé de nouveau ou multiplié, non quant aux phénomènes, mais quant à l'essence. Mais, si l'on prétend que l'universel est un principe réel qui produit les espèces et les individus par sa particularisation, c'est-à-dire en se déterminant de plus

en plus lui-même, on ne peut refuser de dire que l'universel est dans le particulier comme la substance une et indivise est dans les phénomènes multiples. Au contraire, si la substance de la nature, tout en se particularisant, reste indivisée quant à l'être, la manifestation d'elle-même n'est complète, dans cette théorie qu'embrasse Günther, que si la nature se connaît dans cette unité, par conséquent si elle est arrivée à la conscience d'elle-même, ou qu'elle soit devenue esprit.

Pour éclaircir davantage toute cette question, jetons encore un regard sur la doctrine de saint Thomas que nous avons déjà exposée (n. 638). Il distinguait un triple tout. Le premier est l'universel qui contient ses éléments particuliers, comme des parties, de manière qu'il se retrouve en chacun d'entre eux quant à tout son être et à toute sa puissance. L'esprit forme un tout d'une autre espèce ; son essence est sans division et tout entière en chaque force et en chaque acte, mais non quant à toute sa vertu. Nous trouvons le troisième tout dans les substances corporelles dont l'essence même est divisée, de telle sorte qu'en elles le tout ne peut être en chaque partie ni par toute son essence, ni par toute sa vertu. Dieu ne peut être regardé comme un tout en aucune de ces trois manières, soit que nous considérions l'essence divine dans sa relation aux personnes, soit que nous la comparions à ses attributs et à ses opérations. L'universel n'est dans le particulier que selon la qualité, par conséquent suivant le concept, tandis que l'essence de Dieu est la même dans les personnes divines quant à l'être et quant au nombre [1]. D'ailleurs, en Dieu il ne peut

[1] In divinis non potest esse universale et particulare... quia essentia universalis non est eadem numero in suis inferioribus, sed secundum rationem tantum ; essentia autem divina est eadem numero in pluribus personis. (S. Thom., in lib. I, dist. XIX, q. 4, a. 2.) Cf. supra, n. 170.

y avoir aucune multiplicité réelle de forces et de phénomènes, mais tout attribut et toute opération est l'essence divine, en sorte qu'il n'est pas non plus, comme l'esprit, un tout se composant de la substance et des accidents qui se distinguent réellement et d'avec la substance même et les uns d'avec les autres. L'essence divine peut encore bien moins se dissoudre en parties, comme le peut le corps.

Les panthéistes, au contraire, pour établir que le monde est Dieu et que Dieu est le monde, doivent chercher à prouver que Dieu forme un tout avec le monde, comme avec son phénomène, en chacune des trois manières dont nous venons de parler. Dans ce but, ils confondent d'abord l'être universel abstrait avec l'Être absolu, et prétendent ensuite que l'universel doit être le même, quant au nombre, dans les choses aussi bien que dans le concept. C'est ainsi qu'ils arrivent à ce principe capital de leur système, que l'Absolu est en toutes choses comme l'être commun à toutes et que chaque chose, considérée quant à son être propre, se confond avec l'Absolu. Mais, pour expliquer la variété des choses, ils disent, ce qui n'est vrai que de l'esprit fini, qu'en Dieu l'unité de l'essence se trouve jointe à une manifestation multiple et variée. Comme l'esprit est en toute pensée et en toute volition par son être indivisé, bien qu'il ne se manifeste pas en elles selon toute sa vertu, de même, d'après les panthéistes, Dieu est en toutes choses. Enfin, ils ont recours à toutes sortes de sophismes, pour montrer non-seulement qu'on peut admettre dans l'Être absolu une telle multiplicité de forces et une telle manifestation divisée, mais encore que l'Être absolu peut, sans perdre son unité la plus pure, apparaître comme matière et se dissoudre en parties comme les corps.

Que dire à cet égard de la doctrine de Günther sur la substance unique de la nature ? Si la nature doit former un tout physique, dans le sens strict du mot, elle ne le peut, évidemment, qu'à la manière d'un organisme corporel. A la

vérité, les membres d'un corps organique peuvent être considérés comme les phénomènes de l'essence, en tant que le principe qui la détermine,— la forme ou l'âme,—les forme, et que tous manifestent les propriétés distinctives de l'essence. Toutefois on ne peut pas les regarder comme de simples phénomènes, puisque la matière aussi bien que la forme appartient à la substance du corps. Les membres sont en même temps des parties du corps organique, et c'est comme tels, et non comme de simples phénomènes, que les êtres naturels devraient, en conséquence, être considérés dans l'organisme du tout. Quant à la substance de la nature avant son développement, un tel organisme supposerait, suivant l'opinion commune, un principe double ou composé, savoir, la matière avec le principe vital, au moins à l'état latent, semblable à la semence dont se forme la plante. Günther, au contraire, comment considère-t-il l'organisme de la nature? Suivant son principe sur l'identité de l'être et de la pensée, il croit que les deux sphères de la vie naturelle, qu'il représente, à la manière de Hegel, comme étant l'objectivité et la subjectivité de la nature, supposent un principe simple, *non divisé*. Mais, en appelant ce principe une réalité abstraite qui serait en même temps concrète, son point de départ consiste également à placer dans l'universel abstrait le principe réel, la cause universelle. Une conséquence nécessaire de cette identité serait que nous aurions dans la nature un tout qui serait un *concept réel*, comme Günther, du reste, l'appelle lui-même, par conséquent un tout qui se retrouverait, quant à toute sa plénitude, dans chacune de ses parties. Or cela n'est pas possible, précisément parce que l'universel, dont parle Günther, est en même temps cause universelle. Cet universel existerait sans doute en tous les êtres de la nature; toutefois il ne se révélerait pas en eux d'une manière parfaite, mais seulement en partie. S'il en est ainsi, les choses individuelles, comme telles et avec leur variété, ne sont plus que les phénomènes d'une essence com-

mune. Nous obtenons ainsi un tout tel que la substance spirituelle seule peut l'être, en d'autres termes, un être unique sous des phénomènes multiples. Mais la nature est manifestement divisée dans sa substance ; d'ailleurs, il faut que la matière soit expliquée. C'est pourquoi Günther joint, à sa théorie de la particularisation, une division réelle du principe de la nature ; aussi nomme-t-il les choses individuelles aussi bien des *fragments* que des phénomènes (n. 781). Lui aussi met dans la nature les trois manières dont, d'après saint Thomas, plusieurs choses peuvent former un tout ; nos lecteurs jugeront si c'est une inconséquence de sa part. Quant à nous, nous ne pouvons nous empêcher de croire que toute cette théorie d'une substance unique de la nature, théorie qui se rattache très-intimement à toute la philosophie de Günther, ne repose que sur des suppositions gratuites, et que dans ses développements elle renferme plus d'une contradiction insoluble.

786. C'est une chose qui doit paraître d'autant plus dangereuse que toutes ces suppositions ont été empruntées à une spéculation franchement panthéistique, quoique dans l'intention de la combattre, et que le développement de cette théorie a une trop grande affinité avec la méthode de cette même spéculation. Une doctrine insoutenable, bien qu'elle fût d'ailleurs innocente, devient doublement dangereuse, lorsqu'elle se rapproche ainsi d'un système erroné. C'est une vérité que fera encore mieux comprendre un autre raisonnement par lequel on peut réfuter l'hypothèse d'un principe universel de la nature. Nous ne pouvons pas le passer sous silence, d'autant plus que cette preuve peut être dirigée contre cette hypothèse considérée en elle-même, c'est-à-dire abstraction faite de la forme particulière qu'elle a reçue dans le système de Günther.

Cette preuve consiste à établir la *substantialité des êtres individuels de la nature*. En effet, de même que la philosophie monistique, pour soutenir l'unité substantielle du

monde, doit nier qu'aucun être individuel (sans excepter l'homme) soit une substance dans le sens strict du mot, de même les partisans d'un principe universel de la nature doivent regarder tous les êtres naturels, même les animaux, comme des phénomènes ou des parties d'une seule et même substance. Pour réfuter les panthéistes, on dit qu'ils faussent l'idée de la substance, en la restreignant à la subsistance absolue et en soutenant qu'un être dépendant, de quelque manière que ce soit, ne peut être que phénomène d'un autre être et non substance. Dans la réfutation de ce système, on s'appuie principalement sur la conscience que l'homme a de lui-même ; et c'est avec raison, car en elle se manifestent un être, une vie et une activité qui, bien que dépendants sous divers rapports, sont toutefois quelque chose de complet en soi, comme ne peuvent pas l'être de simples phénomènes ou des substances partielles. Or, bien des philosophes tombent dans la même faute qu'ils reprochent aux panthéistes, en restreignant arbitrairement le concept de la substance à l'être qui peut devenir conscient de lui-même. D'après cela, les choses naturelles ne pourraient pas être des substances. Toutefois, comme on ne peut pas méconnaître en elles, particulièrement dans les plus nobles, une certaine subsistance, on donne aux choses naturelles, pour les distinguer d'avec les substances, le nom d'*individus.* Se rapprochant donc non-seulement de la terminologie, mais encore de la pensée capitale de la philosophie panthéistique, on dit que la substance universelle de la nature s'*individualise* dans les diverses choses naturelles. Autrefois on ne connaissait pas d'individus qui ne fussent des substances, mais on appelait *personnes* les substances ou les individus capables d'avoir conscience d'eux-mêmes. Si la différence consistait uniquement en ce qu'on nomme individus les êtres subsistants en eux-mêmes, mais privés de connaissance, pour réserver le nom de substance à ceux qui sont conscients d'eux-mêmes, cette déviation du

langage ordinaire serait peu importante; mais au fond de cette terminologie nouvelle se trouve cette pensée, que les choses naturelles ne sont pas des êtres vraiment subsistants en eux-mêmes, et cela est très-grave.

787. La substance, en tant qu'elle est opposée au phénomène ou à l'accident, est un être qui n'existe pas dans un autre comme dans son sujet, mais qui *subsiste en soi;* et en tant qu'on l'oppose à la substance partielle, par exemple, aux membres du corps, elle est un être *complet* dans son espèce. En vertu de cette existence complète et de cette indépendance d'un sujet, elle possède en elle-même l'*unité*, et elle est *séparée et distincte* des autres choses quant à son être, bien qu'elle soit dépendante d'elles quant à sa durée et à ses opérations ; c'est pourquoi on l'appelle *individu.* Or nous avons montré que, pour pouvoir subsister de la manière décrite plus haut, la substance doit sans doute être principe d'une activité quelconque, mais que cette activité ne consiste pas nécessairement dans la pensée ; voilà pourquoi on avance une chose purement arbitraire, si l'on dit que l'être pensant seul peut exister en lui-même, c'est-à-dire être substance. Cela supposé, il est absolument manifeste que les êtres naturels sont des substances, si l'on considère la substance comme opposée au simple phénomène. Pour qu'ils ne fussent que des phénomènes, on devrait admettre, avec les panthéistes, qu'une même substance primordiale existe, quant à tout son être, dans chaque chose individuelle, bien qu'elle ne se manifeste en chacune que partiellement et dès lors diversement dans les diverses choses. Mais nous avons vu qu'une telle manifestation n'est possible que dans la substance spirituelle et que le panthéisme tombe dans les plus grandes absurdités, précisément parce qu'il doit aussi l'attribuer à la substance corporelle. Donc il est impossible que les choses naturelles soient de purs *phénomènes.*

D'autre part, tant que nous ne nous en rapportons qu'à l'expérience, il n'est pas moins impossible de les regarder

comme des *substances partielles* ou comme des parties de substances. Les animaux, les plantes et même les minéraux se présentent à nous comme des choses dont chacune est complète dans son espèce. Sans doute, ils ont besoin les uns des autres pour naître, se conserver et se propager, ainsi que pour exercer leur activité; c'est pourquoi il y a entre tous ces êtres un lien réel et physique. En étudiant de plus près ces faits constatés par l'observation, nous découvrirons aussi des forces et des lois universelles, et nous en déduirons à juste titre l'unité du but vers lequel sont dirigées toutes les choses particulières. Mais rien ne nous autorise à supposer, en outre, un principe vital dont l'activité s'étendrait à tous les règnes de la nature, si toutefois on entend par là, non la puissance infinie du Créateur qui porte toutes choses, ni l'ensemble des forces et des lois générales, mais un principe substantiel unique, opérant dans toute la masse de la matière comme une âme dans le corps. Au contraire, une telle opinion dont, il est vrai, le naturalisme a besoin, s'il pousse ses principes à ses dernières conséquences, paraîtra toujours aux hommes sensés une fiction extravagante.

788. Si nous considérons, en outre, les êtres doués de sensibilité, nous comprendrons encore plus nettement l'impossibilité absolue de cette hypothèse. L'être complet qui distingue la substance se montre sans doute plus nettement et plus clairement dans la conscience que l'homme a de lui-même, ou mieux, un être capable de cette conscience de lui-même possède à un plus haut degré la liberté et l'indépendance de l'être substantiel. Cependant cela n'empêche pas que la subsistance, en vertu de laquelle une chose existe pour elle-même et non simplement comme partie d'une autre, se trouve aussi dans les créatures privées d'intelligence et qu'elle se manifeste, d'une manière irréfragable, dans le sentiment qu'elles ont d'elles-mêmes et de leurs actes. Ce sentiment pourrait-il déterminer toute l'activité

de l'animal, s'il ne rassemblait pas toutes les perceptions diverses en une certaine unité, et s'il n'avait pas son fondement, comme les forces actives, dans un principe vital? Plus les perceptions sensibles et les opérations des autres forces sont variées, plus se révèle cette unité de l'être. Ajoutons que les animaux non-seulement naissent de la semence, se développent et opèrent, chacun pour soi, mais encore ont des relations les uns avec les autres, et qu'en vertu même du sentiment qu'ils ont d'eux-mêmes, tantôt ils se séparent et se combattent, tantôt ils se rapprochent et s'entr'aident. Où trouve-t-on dans la nature un organisme dont les divers membres naîtraient, vivraient et périraient ainsi chacun pour soi, et dont chacun pour soi aurait non-seulement une activité propre, mais encore un sentiment distinct et un commerce avec d'autres dans lequel chacun serait guidé par son propre sentiment? — Enfin, si un être est substance, parce qu'il est le principe complet de son activité ou de sa manifestation, il doit être absolument impossible de concevoir qu'une seule et même substance ait un sentiment multiple d'elle-même et en général qu'elle ait plusieurs connaissances. La connaissance est une activité émanant du principe où elle se trouve et se consommant en lui sans passer en un autre; tandis que la conscience consiste en ce qu'un être se perçoit lui-même, mais seulement quant à ses phénomènes (action ou passion), lorsque cette conscience est purement sensible (sentiment). Il faut donc, à plus forte raison, que la conscience, la perception des perceptions, soit une activité qui naisse et persiste dans le principe percevant. Or n'est-il pas évident par là qu'un principe nouveau, subsistant pour lui-même, se produit toutes les fois qu'une conscience nouvelle vient à naître?

On répliquera que l'*individualisation* consiste précisément en ce que la nature, ayant un être divisé, obtient aussi une conscience divisée ou multiple, mais que, pour la même raison, elle ne parvient jamais à la conscience de son

être, ou à la conscience proprement dite d'elle-même. Cependant tout ce que nous venons de dire tend précisément à prouver que l'individualisation dont il s'agit est absolument impossible. Quelles raisons nouvelles produit-on pour en expliquer la possibilité? On parle de l'être divisé de la nature : — or nous croyons avoir démontré qu'aucune division du principe de la nature n'est admissible, à moins que ce ne soit une division telle que nous la trouvons dans les organismes corporels, consistant en ce que la matière divisée soit dominée et contenue par un principe non divisé, mais un en lui-même. Voilà pourquoi l'*être* n'est pas divisé dans les corps organiques, bien qu'ils se composent de parties réellement distinctes, et si l'on voulait appeler la *conscience* qu'ils possèdent une conscience divisée, cependant cette conscience divisée ne serait pas multiple dans le sens expliqué plus haut. En chaque organe, la perception est différente et, sous ce rapport, la conscience est variée; toutefois elle l'est seulement quant à son objet, non quant à son principe: Si ce principe n'était pas unique, le sens interne des animaux ne pourrait pas conserver dans la mémoire et dans l'imagination ce que perçoivent les divers sens extérieurs. Quoique la conscience sensible, ne pouvant pas rapporter la perception à son principe, ne renferme pas cette unité et qu'ainsi celle-ci ne soit pas connue de l'individu naturel, il faut néanmoins qu'elle existe en réalité, pour qu'un être puisse avoir conscience même de ses propres phénomènes. Donc, de même que dans un être sensible chaque membre ou organe ne peut pas avoir une conscience ou un sentiment propre, de même les individus de la nature, s'ils étaient des membres d'un organisme, des parties d'une substance universelle, ne pourraient pas sentir chacun pour soi ni s'apercevoir de leur sensation.

Günther combat, à la vérité, ce qu'il nomme « la *centralité* de l'*individualité* animale » admise par d'autres savants; mais il n'indique pas d'autres motifs pour la réfuter, si ce

n'est que l'essence animale n'est pas une monade ou simple. Or cela prouve sans doute que sa subsistance et sa spontanéité ne sont pas celles de l'esprit libre, mais aussi on ne peut pas en conclure autre chose. Puis, sans réfuter aucune des raisons que nous avons exposées, il se contente d'opposer à la doctrine commune son hypothèse d'un principe unique de la nature[1].

La philosophie monistique a tellement mis en vogue ces formules : *particularisation* de l'universel, *individualisation* du principe ou de la substance, et beaucoup d'autres, que presque personne ne se permet encore de soulever des doutes sur la possibilité de les expliquer dans un sens raisonnable. Cependant nous avons bien le droit d'en exiger une explication, et une explication ne reposant pas elle-même sur des locutions non moins énigmatiques ou sur des hypothèses sans fondement, mais s'appuyant sur des arguments vraiment aptes à lever les contradictions que la pensée « vulgaire » trouve dans ces formules.

Depuis l'établissement de la philosophie de l'identité, les naturalistes ont beaucoup déploré qu'on explique les phénomènes de la nature par des hypothèses et qu'on suppose dans la nature bien des choses qui ne sont nullement garanties par l'observation. A combien plus forte raison n'a-t-on

[1] « La *centralité* de l'individualité animale n'est pas une chose subsistante, et dès lors son activité ou sa manifestation n'est pas fondée sur une détermination propre. L'essence de l'animal n'est pas une monade. Une telle monade était primitivement la *physis* comme principe; toutefois c'est un principe qui, maintenant, s'est déjà étendu dans la *ligne* » (une monade transformée en ligne, en une série d'êtres !!!) « dans laquelle les organismes peuvent bien se trouver comme des *sections* ou comme des *points*, mais nullement comme des *centres* proprement dits et subsistants. Ce ne sont pas ces points qui se manifestent comme tels » (voilà ce qu'il faudrait précisément démontrer), « mais c'est la *physis*, s'étant étendue en eux, qui se pose en eux, en tant que doués de sensibilité, pour reprendre et se représenter ce qu'elle avait auparavant fait émaner d'elle et en quoi elle s'était extériorée. » (*Vorsch.*, tom. II, p. 26.)

pas le droit de repousser une hypothèse qui, non-seulement n'a aucun fondement dans les faits attestés par l'expérience, mais encore, si on la considère en elle-même, offre les plus grandes difficultés, pour ne pas dire plus! La philosophie monistique, il est vrai, ne peut pas se passer de ces sortes de fictions, et il n'est pas étonnant qu'elle applaudisse même aux plus extravagantes. A quelles suppositions n'a-t-elle pas recours pour en éviter une seule, ou plutôt pour résister à l'évidence d'une seule vérité, savoir, qu'il existe un Créateur devant lequel l'esprit humain doit s'humilier comme devant son Seigneur et son Maître! Mais une philosophie qui ne craint pas la lumière de la vérité ne devrait pas emprunter à ses adversaires des thèses qui ne sont que des suppositions, d'autant plus qu'elle n'en a nullement besoin pour expliquer l'essence propre et les phénomènes de la nature, particulièrement pour connaître sa véritable unité.

III.

De la véritable unité de la nature.

789. Après toutes les études que nous venons de faire, il n'est pas difficile de déterminer l'opinion de l'antiquité sur l'unité de la nature ni d'apprécier les raisons par lesquelles on cherchait à la prouver. Nous n'hésitons pas à dire que cette opinion est la véritable, parce que, d'une part, les arguments que nous avons opposés aux systèmes contraires nous paraissent probants, et que, d'autre part, les thèses sur lesquelles l'ancienne école s'appuyait dans cette question ne sont pas du nombre de celles dont on pourrait laisser indécises la vérité et la certitude.

Avant tout, la nature a donc de l'unité en vertu de la *matière commune* à toutes ses productions. En effet, quand bien même les corps auraient pour base, non la matière

première indéterminée qu'admettait la scolastique, mais des éléments d'une nature déterminée, ces éléments au moins devraient être regardés comme la matière commune à toutes les productions de la nature, et l'unité qui en résulte ne serait moins parfaite que parce que ces éléments ne seraient pas de même espèce et qu'ils ne seraient pas tous aptes à former tous les êtres naturels. Toutefois, si la matière est commune, ce n'est pas seulement parce qu'elle est de la même nature dans les divers corps, mais encore parce qu'elle peut passer d'un corps en un autre et qu'elle rend ainsi possibles la génération et la corruption, la croissance et le décroissement des substances matérielles. Au moyen de ces *rapports substantiels*, la même matière qui se trouve dans le minéral est reçue dans la substance de la plante, entre de là dans l'animal et dans l'homme pour que, redevenue poussière, elle subisse de nouvelles transformations. C'est pourquoi non-seulement les êtres qui sont de même nature, qui, en outre, se propagent par génération et forment des espèces nettement distinctes, mais encore tous les êtres naturels peuvent être regardés comme formant un même genre dont les parties sont unies par un lien physique. La nature contraste ainsi avec le règne des esprits ; car les esprits peuvent bien former, dans le concept, des genres et des espèces, à cause des ressemblances que présente leur être, mais ils ne peuvent point passer les uns dans les autres, ni se transformer quant à la substance.

L'unité de la nature est donc incontestablement une unité physique ; toutefois elle n'est pas parfaite, puisqu'elle est fondée sur la matière et que la matière même n'est pas un principe unique, mais une masse divisée. Si les êtres naturels ont une certaine affinité les uns avec les autres en vertu de la matière, ils diffèrent les uns des autres par les formes qui déterminent l'être spécifique de chacun. Ces formes peuvent bien être engendrées ou détruites par les

forces naturelles, mais il n'est pas possible pour cela qu'elles soient ramenées à un même principe comme à leur cause générale, ni, à plus forte raison, qu'elles passent d'une substance en une autre. Mais, quoique les substances naturelles soient, en conséquence, essentiellement (quant à l'être) distinctes les unes d'avec les autres, il y a néanmoins entre elles une connexion qui fait de toute la nature, ou plutôt de l'univers, un tout complet en soi. Écoutons Aristote, s'exprimant là-dessus à la fin de sa Métaphysique [1].

790. Il demande si le monde trouve son bien souverain et par suite sa fin dernière en lui-même, ou bien dans un être distinct de lui. En un livre précédent, il avait déjà déterminé la relation de Dieu avec le monde [2]. L'Être suprême, de qui procède tout mouvement et toute mutation, doit être immuable en lui-même. Par là-même il ne peut mouvoir que comme la vérité qui est connue et comme le bien qui est aimé ; car le vrai et le bien meuvent (déterminent d'autres causes à agir) sans être mus (changés) ni produits. Dieu est donc la vérité suprême et le bien souverain qui, étant lui-même dans un repos éternel, met en mouvement tout ce qui se meut. On a voulu conclure de cette pensée aussi sublime que vraie qu'Aristote n'admettait pas d'autre influence de Dieu sur le monde que celle qu'il exerce comme fin dernière. S'il en était ainsi, sa doctrine sur Dieu serait évidemment très-défectueuse. Cependant Suarez [3] dit avec raison, ce semble, qu'en cet endroit Aristote se propose seulement d'établir qu'en influant sur le monde, Dieu n'est pas sujet avec lui à la mutabilité ; puisqu'il prouve aussitôt que Dieu n'est pas un être simplement pensé, une idée,

[1] *Metaph.*, lib. XII (al. XI), cap. ult. Nous disons : à la fin de sa Métaphysique; car les deux livres qui suivent, et dont on peut douter qu'ils aient pour auteur Aristote, ne se rattachent aux précédents qu'en ce sens qu'ils sont une récapitulation obscure des points déjà traités.

[2] *Ibid.*, cap. 7.

[3] *Metaph.* Index locupl. in Metaph. Arist., p. 43.

mais qu'il est substance, et même une substance vivante, possédant une béatitude ineffable par la contemplation de son essence infinie. D'ailleurs, à l'endroit que nous examinons ici, il appelle ensuite Dieu aussi bien le *Dominateur* (κοίρανος) du monde que sa *fin dernière* ou son *bien souverain*, et il compare Dieu, dans ses rapports avec le monde, à un général commandant son armée. Le bien de l'armée se fonde sur l'ordre; mais cet ordre n'est un bien que parce qu'il est nécessaire pour l'exécution du plan que poursuit le chef, auteur de cet ordre. De même le monde possède aussi en lui-même un certain bien, c'est-à-dire l'*ordre* qui existe entre toutes ses parties, et l'*action commune* des êtres innombrables qu'il renferme. Cet ordre est bon, parce qu'il sert à réaliser la pensée et la volonté de Celui qui gouverne l'univers. Et si l'on peut dire que le général n'est pas placé à la tête de l'armée à cause de cet ordre, mais que l'armée existe pour le général, cela s'applique encore bien plus à Dieu et au monde. L'armée, en effet, n'existe pour le général que parce qu'elle lui doit servir pour obtenir une fin placée hors de lui; Dieu, au contraire, est lui-même le souverain bien qui est la fin dernière du monde et auquel tous les êtres doivent participer, chacun à sa manière[1] (n. 762).

Toutefois il y a unité dans l'univers, non-seulement parce que toutes les créatures ont une fin commune, Dieu, mais encore, et même à un plus haut degré, parce que, malgré toute leur diversité, elles s'entr'aident pour obtenir cette fin (leur propre perfection qui implique une certaine ressemblance avec Dieu), et qu'elles opèrent continuellement les unes pour les autres. Devant à celles, avec lesquelles elles se

[1] Ἐπισκεπτέον δὲ καὶ, ποτέρως ἔχει ἡ τοῦ ὅλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον· πότερον κεχωρισμένον τὶ καὶ αὐτὸ καθ' αὑτὸ, ἢ τὴν τάξιν, ἢ αμφοτέρως, ὥσπερ στράτευμα. Καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ· καὶ ὁ στρατηγὸς καὶ μᾶλλον οὗτος. Οὐ γὰρ οὗτος διὰ τὴν τάξιν ἀλλ' ἐκείνη διὰ τοῦτόν ἐστιν. (*Metaph.*, cap. ult.)

trouvent immédiatement en contact, l'existence, la conservation et le développement, elles éprouvent en même temps l'influence salutaire des corps célestes qui se trouvent à une énorme distance, ainsi que des forces qui pénètrent toute la nature. Comme, dans une maison bien réglée, le père de famille distribue les travaux qui se présentent, donnant aux enfants des occupations en rapport avec leur âge et leurs forces, chargeant les serviteurs d'œuvres plus rudes, et se servant des animaux pour certains travaux, ainsi en est-il, par la disposition de la providence divine, dans l'univers : l'activité des corps célestes et de leurs habitants est différente de celle des créatures imparfaites qui se trouvent sur la terre. Une de ces différences consiste en ce que, si tous les êtres ont une nature déterminée, et par elle une activité propre, toutefois les êtres imparfaits d'ici-bas n'opèrent pas toujours régulièrement et cèdent ainsi au hasard, tandis que les substances célestes, étant plus rapprochées du gouverneur immuable de l'univers, ne manquent jamais leur but, parce que leur opération est toujours régulière [1].

Si donc on peut comparer une société bien ordonnée à un corps vivant, et si l'Écriture sainte elle-même appelle l'Église la Société des fidèles, le *Corps de Jésus-Christ*, nous pouvons bien dire que l'unité de la nature est une unité *organique*. En effet, comme dans un corps organique toutes les parties, membres, muscles, nerfs et forces, concourent au bien du tout, se conservant, se formant et s'aidant ainsi mutuellement, ainsi font dans la nature les divers êtres dont elle se compose, comme nous l'avons montré en parlant des causes finales (n. 761). — C'est donc par Dieu lui-même que l'universalité des choses a l'unité ; toutefois il est principe de cette unité, non comme une âme

[1] Πάντα δὲ συντέτακταί πως ἀλλ' οὐχ ὁμοίως, καὶ πλωτὰ καὶ πτηνά καὶ φυτά. Καὶ οὐχ οὕτως ἔχει, ὥστε μὴ εἶναι θατέρῳ πρὸς θάτερον μηδέν· ἀλλ' ἐστὶ πρός τι. Πρὸς μὲν γὰρ ἓν ἅπαντα συντέτακται. (*Métaph.*, cap. ult.)

du monde, mais parce qu'il conserve et dirige en toutes choses, par sa puissance infinie, la nature qui leur est propre, et par là les forces et les lois d'après lesquelles elles opèrent, et parce qu'il est le souverain bien et la fin commune à laquelle elles tendent toutes. Voilà pourquoi cette unité est une unité *éthique* ou morale, et elle n'est organique que dans un sens figuré [1].

[1] Universi partes inveniuntur ad invicem ordinatæ esse quasi partes animalis in toto, quæ sibi invicem deserviunt. Talis autem coordinatio plurium non est, nisi unum aliquod intendant. Ergo oportet esse unum summum bonum ultimum, quod ab omnibus est desideratum, et hoc est primum principium. (S. Thom., in lib. II, dist. 1, q. 1, a. 1.) Cf. *Summ.*, p. 1, q. 65, a. 2.

FIN DU TOME TROISIÈME.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME TROISIÈME.

SIXIEME DISSERTATION.

DE L'ÊTRE.

SEPTIÈME DISSERTATION.

DE LA NATURE.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU TOME TROISIÈME.

ERRATA.

P. 43, ligne 10 d'en haut. *Lisez :* la *méthode.* »; *au lieu de :* méthode. »

P. 44, ligne 12 d'en haut. *Lisez :* que nous puissions; *au lieu de :* que nous ne puissions.

P. 84, ligne 6 d'en haut. *Lisez ;* « distinction »; *au lieu de* : « destination ».

P. 155, ligne 2. *Lisez :* « celle; *au lieu de :* « de celle.

P. 243, ligne 2. *Lisez :* délectent; *au lieu de :* délecte.

